حاشیه میرفخرالدین

بر

الهیات شرح تجرید قوشچی

۱ حاشیه مرحوم الهیات
بر الهیات تجرید

۲ حاشیه سلطان بر حاشیه خفری

شماره ۱۳۶۲ اس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الغفور الرحيم والصلوة والسلام على حبيبه المبعوث بالخلق العظيم محمد البا
سيد الاولين والآخرين وآله الطيبين وصحبه الاكرمين فيقول الفقير
الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن حسين الشهير بفخر الدين الحسيني ان هذه تعليقات متعلقة
بالمقصد الاقصى والمطلب الاسنى من شرح الجديد لكتاب التجريد قد حققت فيه الكلام
بتوفيق الملك العلام على اكمل وجه وابلغ نظام تبصرة لذي طبع سديد وتذكرة لمن له
قلب او القى السمع وهو شهيد رجاء ان ينتفع بها اهل التحصيل انه الموفق ونعم
الوكيل

المطلب ثم المقصد الثالث في اثبات الصانع اه اقول
اشار بقوله اثبات الصانع الى ان المسئلة هي ان الصانع موجود لا ما تقرر من ان
الواجب موجود لما اشتهر من انه قضية اولية لا يصح ان يكون مسئلة علم من العلوم
النظرية اذ مرجعه الى قولنا ما يكون موجودا بالضرورة موجود البتة وفساده ظاهر وايضا
ان الموضوع في الالهي هو الموجود الخارجي مطلقا والموضوع لا يكون محمولا لما تقرر من
ان موضوع العلم لا يقع محمولا في شيء من مسائله فعلى هذا يبطل ما قيل في توجيه القضية
من ان المقصود ان ما يتصور فردا لمفهوم الواجب على الوجه الكلي موجود في الخارج وهذا
كلام مفيد يحتاج الى بيان وذلك لان القضية على هذا الوجه وان كانت مفيدة الا انها
ليست مسئلة من الالهي ولا يخفى انه يلزم على هذا عدم صحة جعل الوجود محمولا مطلقا صدر كما
منه ان فاضل الاردبيلي استدل على وجوده تعالى بان الواجب ذات يلزمه الوجود
فيكون موجودا قطعا وفساده ظاهر اذ بعد ما عرفت لا خفاء في ان ذات يلزمه الوجود
مفهوم لا يمتنع من الاشتراك فلو كان مجرد ذلك مستلزما للوجود الخارجي لكان افراده
كثيرة والملازمة كاستحالة اللازم وكما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان الموضوع

شرط حادث لم يكف علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجد فيه
فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاد وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بالمصلحة
ومصالح الغير فالمصنف انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب مطلقا
فالحق ان الاستدلال بما مر سابقا واما الاشعرية فقد نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور
فقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده بدون مرجح
تعلق الارادة اذ بالارادة يمكن الترجيح بدون المرجح واما قولنا فيه الكلام الازلي
المعارضة منعه فلان الظاهر ان الدليل على تقدير عدم كون تاثيره في العالم بالايجاب بل
بالاختيار لزم الترجيح بلا مرجح لجواز وجود المرجح وهو علم الفاعل بالمصلحة في ايجاد العالم
في وقت متوقف الايجاد على هذا التقدير على شرط ثم كما ذكرنا في تحقيق مذهب المعتزلة
ومثل هذا المنع لا يتوجه على اصل الدليل لحصول ان تاثير الواجب تعالى في ايجاد العالم
ان كان بالايجاب الذي زعمه الحكماء وكان العالم حادثا فالتوقف التاثير على الشرط
بلا شبهة كما هو تحقيق الصدر الحكماء بعض واما اصل المنع الموقف على الشرط على تقدير
كون الفاعل مختارا له وهو صحيح واما على تقدير كون الفاعل موجبا والاثر حادثا
فلا وجه له عند الصدر والحكماء وذلك كما جرى الثاني قوله بل يقول الدال يقول العالم قديم
اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط اسند ما عرفت ومنه ظاهر ان الشرط لا يمنع القول بان
الشيء لو كان موجبا لتوقف على شرط او على اطلاقه بل انما يمنعه على تقدير كون
الفاعل مختارا لا موجبا الثالث ان اجراء الدليل المذكور من جانب الاشعري عن تمام
ردهم بجواز ان تخلف المعلول عن العلة التامة والاشعري كما له ماخوذة في الدليل فلا يصح الاجراء
من جانبهم ولو قيل ان غرضه انه يمكن الاجراء من جانب الاشعري الزاما للمعتزلة
واجراؤه من جانب الصدر الزاما لهم فقط جوابه ان المقام وبيان حاصل الكلام من جانبهم
حيث اسقط التكلف بما هي من الالزام ثم لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل الاصل لما ادعاه

ادراج

من ان هذا الاستدلال ای المذکور فی الشرح اما یناسب لمذهب الاشعری فانهم
ان تقرر مادة المعارضة المذکورة اولا هکذا لو تم الدلیل المذکور لزم کون
مختارا او غیر مختار اما الاول فلما مر من تقریر الشارح واما الثانی فبان یقول لو کان
مختارا او هو قدیم یلزم قدم العالم اذ لو کان حادثا لتوقف علی شرط وسوق الکلام
یاباه ... فلا تغفل ... بل یلزم قدمه حال البعض لا اعلام ای عدم الفعل المطلق
من العالم ولزومه للایجاب بالمعنی المذکور بدیهی لا حاجة الی التنبیه واقول الاوجه
التخصیص لانه لزم قدم کل فرد شخصی من الجواهر والاعراض بل قدم کل
سوی الافعال الصادرة من العباد باختیار باتفاق اهل الاسلام وعدم
علی مذهب الاشاعرة القائلین بان الاثار فی الوجود الا الله بل لان الدلیل
وجها اشتراط التخلف کالا یخفی وبه اندفع ما ذکره البعض من انه علی تقدیر الحدوث یلزم التخلف
علی الموجب التام وذلک کاف لنفی وجه الاندفاع ان الکفایة ممنوع المعلوم
علی تقدیر الایجاب یلزم قدم کل فرد وکون الواجب موجبا تاما بالمعنی المذکور بکل فرد
لازم علی تقدیر الایجاب حتی یلزم التخلف فان قلت یمکن اختصار الدلیل بان یق
الواجب لو کان موجبا تاما بالمعنی الذی زعمه الحکماء یلزم قدم العالم اذ لو کان حادثا
لتوقف علی شرط والتوقف علی الشرط ینافی الایجاب وهذا ما تفطن لبعض الاصحاب قلت
قد عرفت ان التوقف علی الشرط فی نفس انما ینافی الایجاب فی ذلک الفعل لا مطلقا
فیجوز ان یکون الفاعل موجبا فی فعل دون اخر یتوقف صدوره عنه علی شرط علی ان
اخذ التوقف مما لا حاجة الیه بل الاولی الاقتصار علی ان الحدوث ینافی ایجاب
العلة التقدیر الا ان یق ان هذا متوجه علی اصل الدلیل ایضا کما عرفت واعلم ان
لزوم قدم الفعل المطلق للایجاب انما یظهر بضم کون الفاعل قدیما وظ وان لزم اللازم
المذکور للایجاب بحیث لا یحتاج الی بینة ثم اقول یجوز ان یکون تاثیره توفی العالم

الكلام كالالهي هو الموجود المطلق كما ذكرنا والتمايز بينهما باعتبار قيد موافقة
قانون الاسلام وبالجملة حدود في تعريف الكلام والالهي هو العلم الباحث عن احوال
المطلق على وجه يطابق الواقع وما قيل من ان موضوع ذات الله تعالى او يرد
موضوع العلم مسلم الثبوت في ذلك العلم فاما ان يلزم ان وجود الواجب
الى دليل وليس كذلك واما ان في علم آخر فيحتاج اعلى العلوم الشرعية الى علم
ادون خصوصا في مقصد الاقصى وذلك مستنكر جدا وذكر صاحب المواقف ان موضوعه
المعلوم من حيث يتعلق به العقائد الدينية وتفصيل الكلام يقتضي بسطا في المقام
ثم اعلم ان قول المص في اثبات الصانع وصفاته وآثاره اشارة الى معاني الفصول
الثلثة التي في هذا المقصد فقوله في آثاره اشارة الى عنوان الفصل الثالث حيث
قال الفصل الثالث في افعاله فاندفع ما يتوهم ان التخصيص ليس على ما ينبغي اذ المقصود
بل الاول ايضا في آثاره اذ الكل اثره تعالى ووجه الاندفاع بعد ما جرينا على ان بعض الكل
والكل اثر له بلا واسطة او صحيح عند المص والمراد بالآثار الآثار بلا واسطة والمص القول
المنظور في هذا الفصل اثره من حيث هو اثره بخلاف المقصدين السابقين
المص كتاب ... الفصل الاول في وجوده الموجود اه يعني ان الفصل الاول في اثبات
وجود الصانع بان الموجود في الخارج اما واجب او ممكن فان كان واجبا لابد
ان يستند اليه الممكن فهو الصانع وحصل المط وان كان ممكنا فيستند اليه لا محالة
الدور والتسلسل فلزم ثبوت الواجب ... نحتاج الى تقسيم الموجود ومحصله ان بعض الموجود
صانع لان الموجود اما واجب يستند اليه الممكن المعلوم الموجود او ممكن يستند اليه
ولا غبار عليه فالموضوع هو الوجود ويلايمه قول الموجود ان كان اه واقول الثاني
يستدل على اثبات الصانع بانه لو لم يكن في الموجودات واجب الوجود بالذات
لم يتحقق موجود لان الممكن الوجود لم يوجد بنفسه فلم يوجد موجود لاستحالة ان يكون عن

والموجود الحالي موجد الموجود الحالي وهكذا نقول في موجده والعود مستحيل لاستلزامه
كون كل من الشيئين متقدما على نفسه بمرتبتين او مراتب فلابد من موجد آخر موجود وهكذا الى غير
النهاية وهو يستلزم ان يكون مساويا لجزئه وبالجزء مساويا لجزئه وهكذا لا الى النهاية واستحالته
بينة بيان الملازمة ان الكل المبتدأ من موجود معين غير متناه فرضا فاذا قطعنا النظر
عن الجملة يكون الباقي منه غير متناه ضرورة وهو ايضا مساو للكل والا لزم تطبيقهما
على فرض التطبيق وهكذا نقول في الباقي من الثاني والثالث والرابع لا الى نهاية فيلزم
مساواة الكل لكل منها فثبت انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يتحقق موجود
فظهر الاستلزام لتحقق الملزوم المذكور انه لا شك في وجود موجود فان كان ذا
فظهر ان هذا الترديد صحيح اذ الموجود المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا
كما انه لا شك في وجود موجود كذا لا شك في موجدها وموجد الموجود موجود بداهة وعليه مدار
جميع البراهين وموجده يحتمل ان يكون واجبا بلا شبهة فلا يقدح في الترديد واعلم انه
يحتمل كلام الشارح في الاستدلال ان تقرر بوجهين الاول ان بعض الموجودات ان كان
واجبا ثبت المدعى وان لم يكن شيء منه واجبا بان يكون بعد البعض للبعض يلزم ان يكون كل
فرد منه ممكنا يستلزم وجود الواجب لاستحالة الدور والتسلسل والثاني ما ذكره الشارح ولا يخفى
انه لا مجال للتقرير الاول المذكور على الوجه الاول فتوجه ولا يتوهم انه يمكن الاستدلال على
التسلسل من غير ذكر الدور لان الدور يستلزم التسلسل لان للمعلول مرتبة بها تقدمت على
ولكونه علة للعلة مرتبة يتقدم بها على علة المتقدمة على العلة وهكذا وذلك لان غاية ما يلزم
في الدور المصرح ان يكون للمعلول لكونه علة للعلة مرتبة يتقدم بها على علة المتقدمة عليه مرتبة
المعلول متقدما على نفسه بمرتبتين ولزوم التسلسل اذ المعلول ليس علة العلة وكذا علة
العلة للا ... فكل منهما على الاخر بمرتبتين نعم انما يلزم التسلسل اذا كانت علية العلة في
كل مرتبة مغايرة لنفسها ... على تقدير الدور وانه كما لا يخفى فلا يتم ان العلة اذا

نفس المعلول لما مر تركيبه كذلك والتغاير بمجرد الملاحظة والاعتبار غير مجد لانقطاع الا

ولا استلزم مثل هذا الاعتبار للنفس الى لزم ان لا يكون شيء علة لشيء والاعتبار

ملاحظة ان هذا معلول لذلك وذاك علة لهذا مدار الا توقف عنده وان الجواب

فتأمل وقد استدل بعض الاعلام على هذا المطلب في حاشيته على المجيب بوجود الا

ان الموجود لو انحصر في الممكن يلزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التوقف

على ايجاد بالذات لان الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما موقوف على

موجود لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وفيه نظر اذ لزوم الدور ممنوع والبيان غير

تام وانما يلزم الدور اذا توقف موجود معين على موجود يتوقف عليه ولازم

ما ذكره انما تحقق ايجاد ما موقوف على وجود موجود من الموجودات و وجود كل

معين موقوف على وجود علته المتقدم عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور

موقوف على تمهيد مقدمة بديهية هي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية

او غير متناهية مشترك في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية وبعد تمهيده نقول ان

مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وجميع الممكنات

لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فثبت ان مجموع الموجودات واجب بالذات وبعبارة

اخرى ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه فثبت

وجود الواجب بالذات واقول هذا المسلك اتم سوى طريق الاستدلال

اذ على هذه الطريقة نقول ان اراد بقوله مجموع الموجودات آه ان المجموع المذكور

كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فجميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود

كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا

محضا فهو وانما يلزم ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب

كيف لا يستلزم ذلك لانا نقول لا نم ان الموجود المطلق ليس له مبدأ ولزوم تقدم الشيء على نفسه

ثم اذا المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن

اخر نعم مراد المنقول ان القول بان مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ

الخارج على تقدير وجود الواجب مطلقا وما ذكر في المقدمة من امكان طريان العدم

ان اراد به الامكان الذاتي نم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام

على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كل منها مع العلة الموجدة واجب

اراد به الامكان الوقوعي فمم والسند ما مر والفرق بين المتناهي والممكنات

المتناهية فينتهي الممكن موجود لابد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق

له موجد واما الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهي الى ممكن وبطلان التسلسل

ماخوذ في الدليل كما صرح به والا يرجع الى الدليل المشهور واشكال المستدل

ينعطف عليه بوجه على الدليل المذكور حيث قال اخر الغرض من هذا التطويل الاطلاع

على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها كشعلة في ازالة ظلمة

الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد انتهى كلامه وهو ناظر الى ما ذكرنا وانا

استدل على هذا المطلب في رسالة منفردة هو ان جميع الممكنات الصرفة يكون نسبة الوجود

والعدم اليه او الى كل من اجزائه على السوية ويكون باعتبار ماهيتها مغايرة متصفة بالوجود

فلم يتصف شيء منها بالموجودية فلزم ربط الماهية الممكنة بالوجود الحقيقي الذي واجب باعتبار

ذاته لم يتصف بالموجودية وبذلك يظهر وجود واجب الوجود بذاته وكونه عين الموجود

الحقيقي انتهى مقالته بعبارته اقول فيه بحث اما اولا فكون نسبة الوجود والعدم الى ماهية كل

على السوية لا يستلزم ان لا يتصف شيء منها بالوجود وغاية ما لزم ان لا يتصف واحد

منها بالوجود بذاته وهذا لا ينافي ان يكون كل منها معلولا لاخر بطريق التسلسل وبطلانه

غير ما يجوز فيه فلم يلزم عدم اتصاف شيء منها بالموجودية في نفس الامر فلم يلزم وجود آحاد

نعم يمكن ان يتمم الدليل بان يقال على تقدير عدم الواجب للطرف حكم الوسط وما دام

كذلك لا يوجد ممكن حتى يحصل منه آخر فلا وجود ولا ايجاد فلا تتمه وهذا عند ملاحظة

الاجمالية وان لم يظهر عند الملاحظة التفصيلية يرجع الدليل الى البرهان المشهور المذكور

في اوائل كتاب رسالة الواجب لصدر المدققين وزعم بعض الناس انه استدل على هذا المطلب

بوجوه ان ما نقلناه عن بعض الاعلام ومنها انه على تقدير عدم الواجب تذهب سلسلة

الممكنات الى غير النهاية ووجود الآحاد الغير المتناهية معا يستلزم انحصار ما لا يتناهى

بين حاصرين وهو محال بيان اللزوم انه يوجد في تلك السلسلة مجموعا بالكثرة احدهما

مجموع الاكثر منه وهو جملة الآحاد بحيث لا يشذ عنها شيء منها والثاني مجموع الاقل

منه وهو مجموع الاثنين وبين المجموعين مجموعات غير مترتبة في الاقلية والاكثرية

ويزيد بتزايد واحد كالمجموع الثلثة والاربعة والخمسة وهكذا فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين

او مجموع الآحاد واقعة في جانب الاكثرية ومجموع الاثنين في جانب الاقلية ومن نفائس

هذا البرهان انه يدل على امتناع وجود كثير لا يتناهى ان لم يكن بين آحاده ترتب

خلافا للعامة ولم يظفر احد قبل هذا البرهان هذا كلامه بعد التلخيص واقول في تحقيقه اما اولا

فلانا لا نسلم انه على تقدير عدم الواجب تذهب سلسلة الممكنات الى غير النهاية لجواز

العود والقول بان الدور يستلزم التسلسل مدفوع لما عرفت واما ثانيا فلان

استلزام وجود الآحاد الغير المتناهية لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اه مم

وما ذكره في البيان مقدوح اذ مجموع الآحاد حاصر ممنوع لانه لا يشذ عنه شيء من الآحاد

الغير المتناهية لانه لا يقع طرفا ينتهي به السلسلة حتى يتأتى عدم التناهي وهذا ظاهر جدا

واما ثالثا فلانه لو تم ان مجموع الآحاد حاصر لكفى ان يقال ان غير المتناهي المبدأ من

الواحد يقع بين حاصرين احدهما الواحد والثاني مجموع الآحاد الغير المتناهية ويلغوا المقدمات الباقية

بل نقول ان لا يلزم تناهي السلسلة المفروضة انها غير متناهية من جانب الاحاد اذ
مجموع الاحاد حاصر من ذلك الجانب لا حاجة في الغير التناهي من الجانبين بعد قطع
ابطال التسلسل في كل منهما حسبما زعمه اذ يكفي ان يكون مجموع الاحاد حاصرا من الجانب
بالقوة فيلزم التناهي من الطرفين وليس هذا من باب تعيين الطريق اذ تحصيل
الاسناد استدلال بعض المقدمات ومنها انه لو لم يوجد واجب الوجود لذهب التسلسل
الى غير النهاية لكن وجود كثرة لا تتناهى معا لا يستلزم التناهي غير متناه
بزيادة واحدة عليه وهو مما يتضح بداهة ببيان اللزوم انه لو وجدت تلك الاحاد معا لوجد جميعها
المجموعات احدهما اكثر المجموعات وهو مجموع الاحاد بحيث لا يخرج عنه واحد منها وثانيها
الاقل وهو الاثنان ويوجد بينها مجموعات مترتبة والمجموعات التي تلي المجموع الاكثر
كالناقص منه بواحد وباثنين غير متناهية ضرورة فنقول ليس كل واحد من تلك
المجموعات متناهية لعدم بيان المجموع الاكثر وما يليه ولا غير متناهية لتناهي المجموع الاقل
وما يليه منها [illegible] ولما كانت تلك المجموعات مرتبة بحسب الاقلية والاكثرية من غير تخلية
الاعتبار العقل فيه كان في الواقع منفصل بين المجموعات المتناهية وبين المجموعات
الغير المتناهية بان يتعين اخر المجموعات الاولى واول الثانية ولما كانت تتزايد
المجموعات بواحد واحد وجب ان يزيد المجموع الذي هو اول المجموعات الغير المتناهية
على المجموع الذي هو اخر المجموعات المتناهية بواحد والا لم يكن الاول اولا والاخر
اخرا فالمتناهي صار غير متناه بزيادة واحدة ولما جعلنا حصول المجموعات واكثرها
حاصر بين كل مجموع واقع بينهما سواء كان متناهيا اولا والمجموعات الواقعة بينهما
مرتبة تتزايد واحدا واحدا فلكل مجموع مرتبة خاصة لا يتعداها اصلا فيلزم من تلك
المجموعات المتناهية الى غير المتناهية في مرتبة خاصة بزيادة واحدة وكون هذا
منافيا لعدم تناهي السلسلة لاقتضائه عدم تناهي المجموعات المتناهية محدودا لاخر الاحاد

وجوده مثل تلك السلسلة وهذا البرهان ايضا يبطل وجود الامور الغير المتناهية
وان لم يكن بينها ترتيب انتهى واقول فيه بحث اما اولا فلان الملازمة الاولى
ممنوعة لجواز ان العدد واستلزام الحد الوسط ممنوع كما عرفت واما ثانيا فلان
الملازمة المدلول عليها بقوله ولما كانت تلك المجموعات مترتبة بحسب القلة والكثرة
من غير مدخلية اعتبار العقل فيه كان في الواقع مفصل لها قوله اولا الثاني ممنوع
لظهور ان الاحاد من المجموع الاول من المتناهية وهو الاثنان داخل في المجموع الاول
من الغير المتناهية وهو مجموع ما فوق المعلول الاخير وكذا الاحاد من المجموع الثاني
من المتناهية وهو الثلثة داخل في المجموع الثاني من الغير المتناهي وهو كل ما
فوق المعلول الاخير وهكذا الى النهاية ولا تصور بينهما مفصل قطعا كيف وعدد
كل منهما غير متناهية فلم يلزم صيرورة المتناهي غير متناه بزيادة واحدة الا ان يدفع بان
يجعل اقل المجموعات واكثرها الامر كيف واكثر المجموعات المتناهية حاصل ابدا لكونه
طرفا منتهيا به السلسلة بمعنى انه لا يخرج عنه شي من الاحاد وغاية ما لزم منه ان لا يخرج
مجموع منه وهو غير مجد كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فلم يلزم انتقال المجموعات المتناهية
الى الغير المتناهية بزيادة واحد وقد عرفت مما ذكرنا ان مدار الدليلين على كون
المجموع الاكثر حاصرا وفساده ظاهر والوجه المتقدم مع ذلك مما ذكره بعض الاعلام في شرح
الهداية وقد ذكرناه في حاشية الهداية الاثيرية مكذبا بقوله ولم نظفر احد بمثل هذا
البرهان ولعله كلمات اخذها عن كتب المشهورة وقد فصلنا الكلام فيها في رسالة منفردة
المطالب تراه الفصل الثاني في صفاته اي في تحقيق انها ليست زائدة
على الذات بل الصفات الحقيقية عين الذات بمعنى ان الاثر الذي يترتب على الصفات
الزائدة على الذات مترتب على نفس الذات من غير صفة قائمة بها وبالحقيقة هذا
راجع الى نفي الصفة وتحقق الاثر وقال صدر المحققين صفة الشي قد تطلق على ما يقوم به في الواقع

كالعلم بالقياس الى زيد وقد يطلق على ما لا يقوم به كالعالم بالقياس اليه فانه عين ذاته
في الخارج يصح حمله عليه مواطاة وزائد على عينه والصفة بالمعنى الاول مغايرة للموصوف
في الواقع وبالمعنى الثاني متحدة ولا يلزم من صدق المشتق على شيء قيام مبدئه كما هو مقرر في
اللغة بل قد يكون بدون القيام كما في التامر واللابن وصفات الواجب تعالى من
هذا القبيل كصدق الموجود والواجب عليه تعالى لدلالة البرهان على امتناع قيام الوجود
على الموجودات كما حقق في موضعه ودلالة البرهان على انه موجود واجب فلذلك
ان قيام المبدا غير لازم وتحقيقه ان الصفة ضربان متحدة غير زائدة وزائدة غير متحدة
وصفات المبدأ من الضرب الاول نقل عن امير المؤمنين ع انه قال اول الدين
معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق توحيده وكمال توحيده الاخلاص له
بنفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف
على انه غير صفته على معنى انه يصح او اعلم ان المليين والفلاسفة اتفقوا على
ان الواجب تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا انهم اختلفوا
بينهما في ان الفعل هل هو لازم للذات المقدس ام لا فذهب المليون الى عدم لزوم
الفعل والترك بل لا يستحيل انفكاك شيء منهما عن ذاته تعالى وهذا هو المراد من قولهم انه يصح منه
ان معنى الصحة ههنا بمعنى الامكان الوقوعي لا الذاتي فقط وذهب الفلاسفة الى لزوم الفعل
وعدم وقوع الترك وهم يقولون بان مقدم الشرطية الاولى واقع ازلا ومقدم الثانية
لم يقع ولهذا قالوا بقدم العالم والوقوع في الماديات عندهم مشروط باستعداد المادة
دون المجردات فيجب صدور الفعل عنه ويستحيل الترك في المجردات الصرفة بلا اشتراط
وفي الماديات بعد تحقق الشرط وهذا هو الايجاب المنفي عند المليين هذا ملخص ما حرر في
هذا المقصد ثم قال بعض الاعلام بعد تحرير المقصد ان النزاع بين الحكماء والمتكلمين
ليس الا في قدم العالم وحدوثه وهذا الخلاف ليس مما ينبغي لوقوع النزاع فيه بمعنى الايجاب

بل الصواب انه يستلزم تقدم العالم كما اشرنا وليؤيد تحقيقه هذا القول معنى قول العرب وجود العالم

بعد عدمه يتفق الاحباب ان وجود العالم بعد ان كان معدوما بعدية زمانية دل على ذلك لو

بعد عدمه لدلالته على ان عدمه متقدم على وجوده ولا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا

ولا طبيعيا اذ ليس لوجوده توقف على عدمه حتى يكون للعدم تقدما ذاتيا على الوجود او طبيعيا

وظاهر انه لا يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى الزماني فيكون العالم حادثا زمانيا

واذا كان كذلك لا يكون الواجب موجبا والا لزم قدم اثره اعني العالم لكون الموجب

قديما لانه واجب بالذات وهذا انما الانطباق بالعبارة لا الدليل على وجوده بعد العدم

بعدية زمانية اجماع المليين والحديث النبوي الدال الصحيح على وجود العالم بعد ان

كان معدوما كظاهر الحديث القدسي حيث قال الله تع رانقه كنت كنزا مخفيا

فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فلا ما ذكره المصنف حدوث الممكنات كما

ذكره الشارح لما ذكره ايضا فان قلت اجماع المليين كاف في اثبات المدعى بان الحق

الواجب قادر مختار للاجماع والحديث النبوي الدال عليه فلا حاجة الى المقدمات

التي لا يتم بعضها الا بالتشبث بالاجماع او الحديث قلت لما كان هذا الكلام من الاصول

الكلامية كان المناسب اثباتها بالمقدمات العقلية المفيدة لليقين بقدر الامكان

ولما لم يتيسر اثبات حدوث العالم بالدليل العقلي افتقر في اثباته على الاجماع والحديث

وغاية ما لزم من ذلك ان اثبات القدرة بعد تسليم السمع لا اخذ ورغبة كما في السمعيات الكلامية

وكافية لاثبات حدوث العالم وجه خطابي وهو ان كافة العقلاء سيما الانبياء والقدماء

وارباب الملل اتفقوا على ان الله تعالى مريد وان كل ما يوجده انما يوجده بارادته

لا يستند الى المريد المختار منقول كل ما يوجده انما يوجده الله تع بارادته وكل ما

اوجده بارادته فهو حادث فكل ما اوجده الله تع حادث ولا يستند القديم الى الايجاد

وليس سواه خالق ممكن ما سواه حادث اما الصغرى فلما مر من اطباق الانبياء

والوجوب ولان المريد اتم واكمل من الموجب ولا يكون المخلوق اتم من الخالق وظاهر ان
كثيرا من المخلوقات كالانسان وغيره مريد فكيف لا يكون خالق الكل مريدا ولان من له
شعور وفطانة اذا علم تشريح اعضاء الانسان وساير الحيوانات في اوراق النباتات
وانهما من بدايع التركيب والصنايع واختلاف الاشكال والمنافع واثار العجيبة حكم
بانها صادرة من مريد وهو الصانع ولو عاند معاند جليا وجوز ان يكون غيره من الممكنات
فيقبح كما ان العقول السليمة حاكمة بان هذه الافعال المتقنة لا تصدر عن غير مريد يحكم ايضا
بان مثل هذا المريد لا يصدر الا عن مريد واما الكبرى فلانه اذا صدر قدر قديم عن فاعل بالارادة
كانت تلك الارادة قديمة وقد ثبت ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيكون عدم
تلك الارادة ممتنعا وذلك مستلزم لان لا يكون الفاعل متمكنا من فعله وتركه فلا يكون
الجواد بالارادة فلم يكن الفاعل مريدا والمريد ما يتمكن من فعل المراد وتركه انتهى ووجه كونه مغالطيا
اقناعيا ان الايراد على الكبرى من وجوه الصغرى كذا وكذا بيان الكبرى من انه كان
المناقشة في ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وقد مر في حاشية المحقق الدواني على اخر
مبحث الوجود ولا يخفى على المتتبع ان الوجه الثالث من وجوه بيان الصغرى لا يخلو
عن قوة وبه يثبت كون الواجب قادرا مختارا لعلم ان هذه الافعال العجيبة صادرة
عنه في بعض الاحيان دون بعض وللمناقشة فيه مجال ويندفع بالتشبث بالاجماع
وفيه مثل ما مر سوالا وجوابا وللمناقشة بان فاعل الكل المريد بالمعنى المذكور يجوز ان
يكون غير مريد بمكابرة ومعاندة وهو تشنيع للمص على ما ذكره بعض الاعلام ان
النزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهم على ان
ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب
مع اعتبار الارادة تعالى بحسب الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان تعبر الكلام
المذكور بامتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وقع لا يصح في اثباته بنفيه

الى التطويل الاستدلال الذى ذكره الشارح فى الاستدلال ثم ان الحق ان الدليل
فى حدوث العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدم العالم اقول لان
النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس فى قدم العالم ثم فى ايجاب الواجب تعالى وما نسب
للاختيار به كما قررنا صحيح والمعتزلة قائلون به كما اشار اليه الشارح بقوله وذهب المعتزلة
ماطبه اه والحكماء منكرون ذلك والايجاب اه هو نفى الاختيار بالمعنى المذكور فالنزاع
واقع بين الحكماء والمليين ومنهم المعتزلة لما كانت الصفات عين الذات
لهذا النزاع بين الحكماء والمعتزلة وجه وهذا اشكال يشير الى حله الشارح الله
الذى ذكرناه شاف بالمقصد كمال الكفاية وثانيا ان التفسير ليس على ما ينبغى بل المناسب
ان تفسير الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلا وثالثا ان فى التطويل
اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا العالم قديم اذ
لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل فى الشروط فلما ورد عليهم النقض
بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب المبدأ تشبثوا بعدم الاجتماع فى الوجود وانه لا استحالة
فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح الى توجيه النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل فى
الشروط متعاقبة لا مجتمعة وكلامه يحتاج دائما الى التشبث فى جواب النقض بعدم الاجتماع
غير مجد فالتطويل ليس كما [illegible] المقام اليه [illegible] الحق فى توضيح عبارة
النص كانه [illegible] ان الوجه الذى ذكره هذا القائل [illegible] فاعرض عنه لظهوره وتعرض
لما فيه خفاء مع الاشارة الى الفائدة المذكورة   والاولى ان ثابت لما بينا
من قبل انه الاولى فى البينات ما ذكرنا من الاجماع المبنى على قول الانبياء الدال على صدقه
المعجزات ولا مدخل فيه سوى الحكم بلا بينة [illegible] هذا الاجماع فى هذا الكتاب
اثر وليس حدوث العالم بينا حتى لا يحتاج الى بينة لكن لما استقام به الكلام وسكت
شهرة السنة [illegible] ذكرنا [illegible] لا وجه لما سند ذكره الشارح من انه بينت فيما سبق

ومن جملتها عدم ما سوى الله اذ الواسطة القديمة بين الله والعالم غير معقول
لنا تواتر اجماع الملل الحديث المتواتر على حدوث ما سوى الله بحيث لا يبقى مجال
لشبهة لدلالة المعجزة على صدق النبي صلعم فما ينسب اليه يكون حقا لا يمكن انكاره
ومن ادلة اثباته ما ذكره بعض الاعلام ان هذا الاستدلال انما يناسب لنا
لمذهب الاشعري ... اجزاؤه من جانب التكون على تقدير اجزائه من جانبه لقائل ان يعارض
بالقول ان تاثيره تع في العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل
بدون المرجح لاستحالة التاثير في العالم الحادث الى شرط حادث والتاثير فيه
بغير احتياج الى شرط حادث جار على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة والجواب عنه انه لا يقول
ان الله تعالى والعالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم تخلف
الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او تخلف المعلول عن العلة التامة وهكذا
الى التسلسل بل القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير لازم
عند الجمهور واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين فكيف يصح استحالة مطلوبهم بنفي
استدلال الاشعرية مع اثبات ان تاثيره تع في العالم ليس بالايجاب بل بالقدرة
والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تع محتاجا
الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فتحصل كلامهم
ان تاثيره تع فيه ليس بالايجاب بل بالاختيار بلا وجوب بان يكون المرجح نفس ارادة
الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وهما محالان فالنزاع بين الاشعرية
والمعتزلة في شيئين احدهما قدم العالم وحدوثه وثانيهما جواز ترجيح الفاعل المختار
بلا مرجح وعدمه فالنزاع بين الاشعرية والمعتزلة في تاتي الامرين المذكورين فانهم
والمعتزلة في استحالة الترجيح بلا مرجح والايجاد الحادث معتقد لا يتوقف بلا شرط

بالايجاب بالمعنى المذكور وغاية ما لزم من ذلك قدم ما هو اثره لا قدم كل فرد منه فعلى
انه هل يكون اثرا لبعض الافراد والحوادث ام لا فالغرض انه ليس اثرا له الا بدان تنتهي اليه
او الى واجب كاستحالة ترتب الامور الغير المتناهية مجتمعة ومتعاقبة وما هو اثر الموجب القديم
بلا واسطة قديم وكذا ما هو اثر له بالواسطة للزوم قدم كل واسطة وذلك ينتهي الا حاجة
هذا التقرير الى اخر استحالة تعدد الواجب كما نبهناك   اذ لو كان حادثا يتوقف
محصول كلام بعض الاعلام تعبد التلخيص ان حدوث الفعل المطلق في العالم على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور صحيح بلا شبهة وكون الحق مستلزما لتحقق هو الموقوف على شرط ما يمكن فيه مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط ثم ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان التقدم انه لو كان
فرد من العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث
الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يتيسر المنع اليه وغاية ما لزم من استلزام الحق
لما ههنا كون فرد من العالم متقدما على اخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام خروجا عن
قانون المناظرة فافهم   لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام هذا التقييد للتوضيح
وما ذكره بعض الاعلام من انه لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين
احدهما معتبر عند الحكماء والاخر وهو الايجاب وجود الحادثات بالنظر الى سلسلة العالم على
نظام الخير ومصالح الغير عند البعض وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا جاز
ان يكون لازما لاستيفاء التناقضين ومنها الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق
وايضا هذا التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اسناد التوقف
على شرط حادث فاقول فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل
من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهما غير مشترك وما ذكرنا لا يدفع كون
التقييد المذكور للتوضيح وهذا ايضا لمنع لاستحالة اللازم وجوابه ان قوله يلزم قدم بعض وما ذكره

ثانيًا لا يدفع كون التقييد المذكور للتوضيح وهو ظاهر بقوله اذ لو كان حادثا اه تنبيه كما اشار

اليه هذا الفاضل سابقا بقوله لزوم قدم العالم للايجاب بين لا حاجة الى التنبيه ان قوله

الشيء اذ لو كان حادثا اه على تقدير التنزل وارخاء العنان كانه يقول ان الواجب لو كان

موجبا بالمعنى المذكور في ايجاد العالم يلزم قدمه لكونه قديما ولئن تنزلوا على ذلك نقول

لو كان حادثا اه وما ذكره ثالثا لا يدفع ايضا كون التقييد للتوضيح بل هو ايراد على الدليل

المذكور وتحريره انه يمكن اختصار الدليل المذكور بان يقال تأثيره في العالم ان كان بالايجاب

يلزم قدم العالم لاستحالة التخلف عن الموجب التام فباقي المقدمات مستدركة

الحادثة اي كل فرد منها لكن فرد ما منها قديم بلا شبهة   متعاقبة اي من الحوادث بان يحدث

بشرط عقيبه شرط بالبقي الاول اولا كما في العدد على الثاني يكون في اطلاق الشرط

تجوز ان الامر ربما ظهر معنى الاجتماع   او بحثه اه قال بعض الاعلام لا يخفى عليك انه

يلزم على هذا التقدير تخلف المعلول عن الموجب التام واقول هذا اذا كان الاجتماع بالمعنى

الاول والاجتماع بمعنى آخر نبهناك عليه فتنبه   اشارة الى جواب اعتراض اه

اقول لا يبعد ان قول المص اشارة الى رد قول الاشاعرة الذاهبين الى ان القدرة

زائدة على الذات وتوجيهه انه لما امتنع تعدد الواجب يكون القدرة ممكنة ولا يجوز

ان يكون علتها غير الذات لاستحالة احتياج الواجب في الصفة الحقيقية الى امر خارج لكونه

نقصا كما تبين في محله اتفاقا ولان غير الذات مستند الى الذات فيكون الذات

موجبا في ايجاده لا قادرا لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون فاعلا بالاختيار للقدرة

لهذا الامر بعينه فتعين كون الذات موجبا في البعض فلا يكون قادرا على الكل والبعض

موجبا في الكل وهو الواسطة بين القادر والموجب البديهية بقوله والواسطة غير معقولة

وسيجيء بيان عدم المعقولية في الكتاب عن قريب وقع لا توجيه لما سنذكره انشاء

لان المراد من العالم آه يعني ان الدليل لما دل على ان المؤثر للعالم هو القادر
كما صرح به المعترض لم يبق تجويز الواسطة المذكورة لان الواسطة من العالم بمعنى
من العالم جميع ما سوى الله تعالى فالواسطة غير معقولة فيلزم من ذلك ان يكون
الواجب تعالى قادرا ومحصول ايراد الشارح ان كون المراد من العالم ما ذكره انما يصح
تقدير ثبوت حدوث العالم بالمعنى المذكور ولم يثبت مما سبق فيجوز تحقق الوسائط
الاشياء المذكورة او لم يثبت مما سبق آه الوجه بناء حدوث العالم على اجماع
والاحاديث المفيدة للعلم على ما سبق والقول بان اثبات القدرة بالاجماع يستلزم
الدور سياتي في الشرح مع ما فيه فليطلع عليه في رسالة المزوج العلوم او لان
المراد بالعالم ما يعلم به الصانع والمجرد الذي لم يظهر منه اثر لا يعلم به الصانع فلم يكن من
العالم والعالم اما جسم او جسماني وقد سبق ان الاجسام والجسمانيات حادثة والنفوس حادثة
بحدوث الابدان والعقول المؤثرة فيها ان كانت قديمة كانت قبلها معطلة وقد قرروا
انه لا معطل في الوجود فالعالم والنفوس والعقول كلها حادثة ويكون ما نقل من الجواب
عن الاعتراض على هذا الدليل ان هذا القادر يكون واسطة بين الواجب والعالم اي
الاجسام والجسمانيات والواسطة غير معقولة لكونها معطلة قبل ايجاد العالم وهذا الكلام
وجه خطابي اقناعي وثانيها ان اهل الحكمة اطبقوا على انه لا فضل في الوجود وارادوا
على ما صرحوا به ما لم يكن ميسرا لهذا ولم يدل على وجوده في هذا العالم الجسمانيات
عشر الافلاك التسعة والعناصر الاربعة والعقول العشرة التي ليست للدلائل الماخوذة من
احوال هذا العالم عليها بزعمهم ولما كانت تلك الدلائل مدخولة غير مفيدة لدعويهم
عقل بالفعل والفضل غير ثابت والمجرد الذي يتوهم كونه واسطة معطلا كان او غيره
منفصلا حيث لم يدل عليه دليل فلم يكن ثابتا ونقل التحرير بعد ابطال دلائل اثبات العقل

لعل هذا

الى من بيانه تعالى والواسطة غير معقولة واراد ان العقل لا مصاحبة لادليل عليها

ولم يرد انها غير محتملة فلا يرد عليه ما يورد على ظاهر قوله والواسطة غير معقولة من هذا الحكم الذى

اجماعى ولم يثبت به حدوث ما سوى الله حتى ينافى الحاجة والاظهر ما ذكره بعض الاعلام

من ان المراد من قول الشيخ والواسطة غير معقولة انه لا دليل عقلا عليها كما افيد متحوزها

مع انه مخالف لاجماع المليين والحديث المشهور الذى لا دليل عقلى يعارضه غير مستند اليه

وذكر بعضهم ان الدليل العقلى قائم على ان الممكن الذى لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد بحسب

جوهرا وهذا موافق لكلام الحكماء حيث قال بهمنيار فى كتاب التحصيل ان سلسلة الحق على الصحيح

ان يكون علة الوجود الا ما هو برى من كل وجوه القوة وهذه صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان

مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة فى افادة

الوجود ولكان لما بالقوة شركة فى اخراج الشيء عن القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول الشيخ لو كان الوسائط

غير معقولة ان الوسائط فى ايجاد العالم الجسمانى مما يمنعها البرهان العقلى الدال على ان

ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما يختص بالاول وهذا لا ينافى كون

حركات العباد صادرة منهم انتهى كلامه اقول فيما نقل عن التحصيل بحث فلانه ان اراد

بالمعنى فى قوله ما فيه معنى ما بالقوة الصفة المحققة فى الواقع فسلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل

كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتى

الذى ينتزعه العقل من ذات الممكن فمنع الملازمة مستند الى انه ليس للعدم الذى ينتزعه العقل الذى لم الوجود

ذات الممكن بالنسبة الى الوجود فى الملاحظة تحقق فى نفس الامر حتى يكون له شركة فى افادة

وكان لما بالقوة المحضة شركة فى اخراج الشيء من القوة الى الفعل وهو المستحيل فعلى هذا نقول

لا يلزم مما نقل نفى الوسائط بالبرهان العقلى وان اراد بالبرهان العقلى غيره فليس على الكتاب

منه اثر ولم نطلع عليه فى موضع حتى نعلم صحته وفساده اراد ان الشيخ قال القائل

وجوه العقول

انه في المواقف اقوى ما احتج على ايجاب الموجب انه لو كان قادرا لتميز أكثر

انبته الميول متعلق القدرة باحد طرفي المقدور ان توقف على مرجح لزم التسلسل

او ينقل الكلام الى وقوع المرجح فانه يحتاج الى مرجح وهكذا وان لم يتوقف لزم استغناء

الممكن عن المؤثر اذ على هذا التقدير يجوز وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح فينسد باب اثبات

الصانع والجواب [illegible] بمنع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون المرجح علمه

بالصلاح وعدم اطلاعنا عليه لا يدل على عدمه في الواقع كما في الحكم المخفية التي لا اطلاع لنا

عليها وخلاصة ما نقل من الجواب ان لزوم التسلسل ممنوع مستندا بجواز ان يكون المرجح

الارادة وتعلقها بكلا الطرفين وان كان على السوية لكن اللازم ح ترجيح القادر

احد المتساويين بلا داع ومرجح واستحالته ممنوع والمحال هو الرجحان بلا مرجح اي بلا ذات

متصف بالرجحان وهو غير لازم ويتوجه عليه ايراد مشهور مذكور في الشرح في اواخر مبحث

الاجسام وحاصله ان الترجيح ههنا مستلزم للرجحان واللازم ح بديهية واتفاقا فالملزوم

مثله بيان اللزوم ان الارادة الحاصلة لاحد الطرفين اذا كانت مساوية للارادة

للطرف الآخر بالنظر الى ذاته وكذا تعلقها لوجب ان لا يعلم كيف اتصف الفاعل في

بارادة احدهما وكيف اتصف الارادة بتعلق احدهما دون الآخر فان استند ترجيح الا

الى ارادة اخرى او تعلق آخر لزم التسلسل وان لم يستند الى شيء لزم الترجيح بلا مرجح

وهو المط واورد الفاضل الرومي هذا الكلام في المواقف بعبارة حيث قال نسبة

الارادة الى الضدين ان كان كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها باحدهما ان

لم يحتج الى مرجح فقد ترجح احد المتساويين على الآخر وانه ينسد باب اثبات الصانع وان احتاج

لزم التسلسل وان لم يكن نسبتها اليهما على السوية بل كان تعلقها باحدهما اولى لذاتها معينة

تعلقها بالآخر لاستحالة زوالها بالذات وترجيح الضدين معا فيلزم الايجاب واجاب

بما حصله اختيار الشق الاول [illegible] الترديد ومنع لزوم لزوم ترجيح احد المتساويين

مستندا بان اللازم ترجيح القادر احد المتساويين على الآخر من غير داع
يدعو الى ترجيحه واختياره وهو غير مستلزم للترجيح مطلقا فلا يلزم انسداد باب
اثبات الصانع ثم اورد ان ما ذكره لا يتم بالنسبة الى تعلق الارادة فان الترجيح
لازم لانه امر ممكن وقع بلا مرجح واجاب عنه بان ذاته فاعل لتعلق ارادته
باحد المقدورين ولزوم الترجيح بلا مرجح ثم وقوع التعلق بلا داع لا يستلزم الا
ما هو حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم وهو ترجيح الفاعل بلا داع واستحالته
ممنوعة ثم اورد عليه بان تاثير الفاعل في تعلق الارادة اما بالارادة فيلزم التسلسل
واما بالايجاب فيلزم كونه موجبا اذ لا يتصور ترك التاثير واجاب عنه باختيار
الشق الاول ومنع لزوم التسلسل مستندا بانه انما يلزم اذا احتاج تعلقها الى
تعلق آخر بل كذا وهو ممنوع بل تلك الارادة ارادة للاثر قصدا وارادة لنفسها
تبعا للاثر ثم اورد عليه بانا نعلم بالضرورة ان التعلق مثل ما اذا صدر عن الفاعل
لا بد ان يكون للفاعل امر داع الى اصداره والا لكان حصول ذلك التعلق لتساوي
صدوره ولا صدوره الى الفاعل فاجاب بمنع ذلك على اطلاقه مستندا بان الفاعل
المختار يجوز ان يصدر عنه امر بلا داع لا الفاعل الموجب بل لا بد ان يرجح
بذاته ذلك كما في قدحي العطشان ورغيفي الجائع مع فرض التساوي
من كل الوجوه اقول لا يخفى على المنصف من نفسه ان صدور الموقوع عن الفاعل من غير
الارادة فلم يكن الفاعل فيه مختارا بل موجبا لكون الفاعل المختار مسبوقا بارادته
فما يصدر عنه من وقوع التعلق بلا داع وكونه مختارا بالنسبة الى المراد لا يوجب ان يكون مختارا
بالنسبة اليه ايضا وهو ظاهر وكون الارادة ارادة لنفسها تبعا للمراد كلام خال عن التحصيل
والا جرى ما ذكره الحكماء من ان البديهة شاهدة بان الفاعل المختار لا يختار الى

لم يرد بحمله

ذكر لا يصدر منه فعل الا لغرض واما كون الغرض عائدا اليه فهو مستحيل ايضا وتوضيحه
انا تحققنا عنه يمكن عليه في مبحث الجواهر وسنتكلم عليه في موضعه ان شاء الله تعالى ثم
الاستبداد في جميع الوجوه فلو فرض جواز وقوعه تقرير الدليل الى
الحق لو تم هذا الدليل لزم بطلان التاثير والتاثر مطلقا بان يقال التاثير
في الشيء يقتضي امكان الصدور لكن الصدور اما واجب او ممتنع الى اخره البيان جوابه
ان مراد المستدل ان القدرة بالمعنى المذكور يقتضي امكان صدور الاثر بمعنى
صحة وقوع الصدور وصحة عدمه لا مجرد الامكان الذاتي فجريان الدليل في مطلق
التاثير سواء كان بالايجاب او الاختيار ممنوع لان مطلق التاثير انما يقتضي امكان
صدور الاثر امكانا ذاتيا لا الامكان بالمعنى المذكور اي امكان صدور الاثر
او ارادته الامكان الوقوعي لا الذاتي كما بينا وحرر الجواب ان الامكان بمعنى
صحة صدور الاثر وصحة تركه في الواقع انما هو بالنظر الى ذات القادر مجردا عن اعتبار
الارادة وعدمها والوجوب انما هو باعتبار الارادة معه وعند تعلق التاثير باعتبار
كونه عرضا للصدور نعم وجوب الصدور لا ينافي امكانه فقول الشارح مع قطع النظر
انضمام الارادة بالجاي انضمامها اليها فالملاحظة اي الاعتبار وهو منطبق الجواب
على مذهب الحكماء حيث ذهب الى ان الارادة غير زائدة على الذات والتخصيص
الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات على الذات ومهنا شبهة مشهورة ذكرها بعض
الاعلام بقوله فان قلت اذا كانت الارادة والعلم بالاصلح غير زائد
على الذات كيف يمكن انفكاك الذات عن المراد فلا فرق بالايجاب بالمعنى المذكور اولا
ومحصل الشبهة ان الارادة وكذا العلم وكذا سائر الصفات غير زائدة على الذات
عند الحكماء فلا تصور الاختيار المذكور اذ الفعل لازم للذات اليه اذ المفروض
ان الفعل لازم الارادة والارادة عين الذات فيكون الفعل لازما للذات

فامعنى الاختيار على مذهب المحقق ثم يصح ذلك على مذهب الاشاعرة واجاب
بقوله قلت لما كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح بكان
مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا ودل تحقيق الايجاب
بمعنى استحالة التخلف كالحادث على النحو الواقع على الارادة امر زايدة على الذات
والعلم بان الاصلح انتهى وتفصيل الكلام في المقام ان كون الصفة عين الذات بمعنى ان
الذات كافية في ظهور الامر المترتب على الذات مع الصفة كما عرفت في الذات باعتبار
ترتب الاثر الارادة عليها ارادة مجردة من هذا الاعتبار ذات بحيث باعتبار
باعتبار ولما جاز ان تكون الذات مع الارادة الزائدة القديمة كما هو مذهب
الاشاعرة علة الحادث في وقت باعتبار علم الذات بان هذا الوقت اصلح لحدوثه
فلم لا يجوز ان يكون الذات باعتبار كونها ارادة علة مستلزمة للحادث في وقت
باعتبار ترتب اثر العلم بالاصلح حدوثه في ذلك الوقت فتصور الاختيار المذكور
باعتبار اثر العلم بالاصلح وكون الفعل لازما للذات بحيث ليس انما هو لازم للذات
في ذلك الوقت لا مطلقا فلم يتحقق الاختيار على طريقة المعتزلة او الوهم خلاصة الشبهة
لم يتصور الاختيار على مذهب الاشاعرة ايضا اذ لما كان الذات قديمة لكن الذات
مع الارادة الزايدة بلا شبهة فلم يتصور حدوث الحادث عن الذات مع الارادة
ايضا والجواب ان الارادة قديمة والتعلق حادث والذات مع الارادة المتعلقة
بالحادث وصدور الاثر انما هي مع الارادة المتعلقة لا اصل الارادة فهم محدود
حدوث التعلق مستندا بان كان السبب مجرد نفس الذات والذات مع الارادة
يلزم قدم التعلق وان استند الى تعلق سابق كما قرره وتسلسل في التعلقات الحادثة
المتحققة في الواقع لا بمجرد الاختراع وانه ربط تعلقا ولا وجه لكون الذات مرجحا لحدوثه
التعلق للزوم قدمه وما تقرر من عندهم هو انه يجوز ترجيح الفاعل المختار احد المقدورين

ارادته

بعض له

القديمة

بعادته بل نقول لو قطع النظر عن الارادة فلابد ان يكون مع خلية العلم بالاصلح وهو

مع الذات كاف في صدور الحادث ولا حاجة الى تعلق الارادة فكما ان الفعل

عندهم مترتب على الذات مع تعلق العلم بالاصلح في وقت معين وتعلق الارادة

به في ذلك الوقت كذلك الفعل عند القائلين بعدم زيادة الصفات مترتب على الذات

في ذلك الوقت فالجواب مشترك فتامل فيه وقد فصلنا الكلام في حدوث الحادث بل الاجسام

فيما كتبناه على الفصل الثالث من الجواهر وتوجيه الفعل مع الفعل الصادر عن القادر

لا ينفك عن وجوب بالاختيار وهذا موافق لما ذكر في مبحث الوجود من ان الممكن ما لم يجب

لم يوجد فيصح ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وانما ينافيه اذا لم يكن الترك

اصلا في الواقع وذكر بعض الاعلام انه يقال ان المقول ان الوجوب بالاختيار

الارادة التي هي غير زايدة على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين

نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زايدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار

على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل

بالمشية القديمة التي هي غير زايدة على الذات والاعلى العلم بالنظام الاعلى ولا يمكن

انفكاك العلة التامة عن المعلول في زمان ما فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب مع كونها

غير زايدة على الذات عن متعلقها بامداد الزمان كما حكم به المتكلمون انتهى وجه دفعه

ان المنافاة انما هي على تقدير ان يكون العلة هي الذات بانضمام الارادة فقط وليس كذلك

بل العلم بالاصلح في ذلك الوقت دخل في حدوث الحادث وكون العلم عين الذات

غير مضر اذ القصد انه العلم بالاصلح وتحقيق كيفية الصدور وكيفية العلم يحتاج الى تحقيق يسر الله

تعالى اما حال وجود الاثر ادعوا اختصاصه بهذا الشق ايضا فمتصور اذ لا شك

ان التمكن من الفعل والترك ليس في حال واحد باعتبار واحد فكما يمكن اختيار الشق الثاني

باعتبار ان التمكن من الفعل في الحال والترك [illegible] حيث انه
الا عن اعتبار ان الفعل واجب على التقدير [illegible] التمكن من الترك يكون [illegible] حال الوجود
فلا ينافي الوجود في الحال واما القول بان وجوب وجود الاثر لا ينافي الترك [illegible]
ذات القادر من حيث هو قادر كما ذكره بعض الاعلام فلا ينافي الايجاب الذي زعم
الحكماء كما لا يخفى فالوجه في السند ما حررناه   ومن المختار انها حال عدم الاثر او قال بعض
الاعلام لقائل ان يقول لا نحتاج في الحال من وجود الفعل وعدم وجود السؤال على المعترض
فما تحقيق القدرة على المستقبل يحتاج الى الجواب المذكور فبطول السائل في الجواب واثبات
عدم ورود السؤال على المعترض ثم اذ لنا ان نختار وجود الفعل في الحال فالتمكن من العدم في الحال
بدون الوجود في ثاني الحال يتحقق القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان ترجيح كل طرف لا ينفك
عن وجوب اللزوم وهذا لا ينافي الاختيار فلا نحتاج الى الجواب الذي ذكره واعلم
انهم اختلفوا في ان القدرة اى الصفة التي تؤثر على وفق الارادة هل هي متعلقة بالطرفين
على السواء او لا فذهبت المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره الامام
وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد واختلفوا ايضا في ان القدرة هل هي
مع الفعل او قبله فذهبت المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف ورجح عليه بوجوه
وذهب الاشاعرة الى الاول وقد فصل الشارح الكلام في مبحث القدرة من الاعراض
فلا نطول بذكره   لان نسبة القدرة اه هذا انما يتم على ما ذهب اليه المصنف حيث
قال في تعريف القدرة لتعلقها بالطرفين واما على ما ذهب اليه الاشاعرة من انها تتعلق
بطرف واحد كما مر فلا وتحقيق الكلام موكول الى محله   يعني ان القادر اه تحرير الجواب
ان اللازم الا على تقدير وما ذكر في الدليل غير تام لان الطرفين هما الفعل والترك لا
الوجود والعدم حتى يلزم كون العدم مقدورا وعدم الفعل ليس فعل الضد حتى يلزم ان العدم الاصلي

الازلية

ازلي لتعلق الارادة بعدمه فيما لا يزال اذ هو عكس الجواب بمنع بطلان اللازم ولا نم ان

ينافي المقدورية مستند الجواز ان يكون تقديم الارادة على المقدور ذاتيا لا زمانيا

كما ذكره المحقق الدواني في حواشيه على نفي ثبوت المعدوم من هذا الشرح وبه يندفع

ما قول من ان الازلية ينافي المقدورية بالمعنى المراد عند اهل الاسلام وهو صحة وقوع

الفعل والترك كل منهما في وقت اذ هذا انما يتمشى على تقدير تقدم الارادة على المقدور زمانا لعله

فتنبه ذبابه يجوز ان يكون اثر القادر استمرار العدم لا اصل العدم زمان العدم المطلق

نفي محض لا ذات له لا مطلق العدم كيف وقد تقرر ان علة العدم عدم علة الوجود

اي قدرة الله تعالى شاملة الخ هذا اصل عظيم خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة

القائلون بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في المواقف وقد عبر

ان الفلاسفة يقولون بالايجاب الذي لا يمكن تركه قادر مختار فهم ينفون اصل القدرة

لا مجرد عمومها الثاني المنجمون ومنهم الصابئة القائلون بان الكواكب لها تاثيرا مؤثرا

في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر من اختلاف العنصر الا ان بعض

وما في الطوالع في المواليد وانت خبير بان هذا المذهب من متفرعات الايجاب الذي وانه

لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما في مبحث الجواهر المجردة الثالث الثنوية ومنهم المجوس

القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام ومتابعوه حيث ذهبوا كما في المواقف

الى انه تعالى لا يقدر على القبيح وما نقل عنه في بعض الكتب لكنه قال ان الله تعالى لا يفعل القبيح

فبينهما فرق ولك ان تقول اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء بالمعنى

المذكور بمعنى صحة صدور ذلك الشيء في وقت وصحة عدم صدوره في وقت آخر الخامس ابو القاسم

البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل العبد السادس الجبائية حيث قالوا

لا يقدر على عين فعل العبد لتحصيل ولا يلزم ما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف وغيره

واثبات عموم قدرته تعالى يبطل المذاهب المذكورة واقول فائدة في اثبات هذا المطلب ان

ان الواجب تع بري عن النقص من كل وجه ولا شك ان عدم قدرته على شيء ممكن
مقدور الغيره نقص سيما اذا كان الغير ممكنا فيجب تنزيهه تع عنه لظهور انه احتياج الممكن
ممكنا الى غير الواجب بوجه وهذا وان كان خطابيا لا يقطع به النفس ولا يؤثر فيها لكنه بما
العقيدة للتيقين قال بعض الاعلام الاحتمالي ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية
او الشيء الذي لم يتصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكلما
باله امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تع سواء كان الصدور بالواسطة
او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ماله امكان الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون
الكل فاعلا مستندا الى ان الممكن باعتبار انه ممكن لا شيء محض وما كان كذلك
لا يصح ان يصير موجدا لكون عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب وقدرته ومن جوز
كون الكل محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب مع محركات الاجسام ضرورة ان القادر
على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب المعروفة بحسب
الشرايط التامة لا تتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام
التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الا على انها بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا
مع الاتفاق على ان صدور غير الممكنات من الجواهر انما هو من الواجب تع انتهى واقول
لا صدور منع الكلية المذكورة اذ لا يستند القول النجم والقول المنسوب الى النظام
فالوجه في بيان نما المقصد كما ذكرنا لان علة المقدورية عام او هذا الاستدلال
لا ينبني على القول بزيادة على الصفات الذات للزوم كون القدرة الزائدة على الذات
مقدورا لكونها ممكنة لا محالة لقدرة الواجب مع انها ليست مقدورة كما عرفت لان
ان الامكان علة المقدورية عند المستند فتذكر ولا يعيد ان يقال اريد بالعلة المصحح لعدم ان
المصحح للمقدورية الامكان بناء على ما سيجي ويح بنفي تع منع الشبه مستندا بما ذكره فعال
بعض الاعلام لما كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان الا في صورة

الايجاب بالمعنى الذي ذكر سابقا بما يلحق الملليين فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة

الى المؤثر القادر   ولو سلم فلم ان كل ما هو مقدور دواته قال بعض الاعلام لما كان

مقدور المقدور للشي مقدورا له وجب انتهاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات فثبت

شمول قدرته لجميع المقدورات الى الواجب بالذات فثبت شمول قدرته لجميع المقدورات

واقول من جواز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين له

ان يمنع كون مقدور المقدور للشي مقدورا للشي بلا واسطة مستندا لما ذكر وان اريد

ان مقدور المقدور للشي مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها ثم ذكر انه ثبت

شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة وهو المدعى لم يثبت بما ذكر شمول قدرته لجميع

المقدورات بواسطة ولا لكن الكلام الذي شمولها لجميع المقدورات بلا واسطة

لتحقيقه ان خلق الاجسام اه يحصل السند ان خلق الاجسام مقدور لكونه مقدورا لما في

مع انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة فلبعض المقدورات وهو

خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة الى البارئ ليس تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد

ما ذكره بعض الاعلام من ان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب في افعال العباد

بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد افعال العباد كما يعلم التامل في

ادلتهم وجه الاندفاع انه ليس مقصود السند المذكور ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة

الى العباد وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة الى البارئ حتى يرد ان المعتزلة لم ينفوا ذلك

بل المقصود ما ذكرنا كما لا يخفى فافهم   الى المصنف للقدرة هو الذات اه اقول هذا البطلان

مخصوص بالمذهب الاشعري القائل بزيادة الصفات على الذات ويتوجه عليه ان كون

الامكان مصححا للمقدورية يستلزم كون الذات فاعلا مختارا في ايجاد القدرة الزايدة

والايجاد ذلك كما عرفت وايضا كون المثبتة الذات على هذا القول لجميع الممكنات على السواء

[illegible]

يتم مذهب الخصم بدان المقتضي لاثار القدرة هو الذات المصحح للمقدورية هو الامكان
الى اخر التقرير ونسبة الذات الى جميع الممكنات ان قيل منع مستند الجواب الثاني
التقرير بان الممكن الاول صادر عنه بالواسطة دون الباقي قلنا من ان المعدوم
ليس بشيء انه مبني على نفي وجود الذهني وايضا الاشاعرة اتفقوا على انه لا قائل في
الوجود الا الله فلو كان ممكن غير مقدور للواجب لم يكن ممكن المعدوم عن الغير فلم يكن مقدورا
اصلا لكن المقدرة الاولى محتاجة الى البيان خلافا للقائلين بالثبوت
في الخارج المنفك عن الوجود فلا تعدد اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات الممكنة
لا بحق بالمقدورات اذ بعض المقدورات من لا يناسب في الخارج وعلى ما تقول الحكمة
اي الاقامة المذكور وبيان المعدوم له مادة وحيث قرروا ان الحادث مسبوق
بمادة مادة وقال بعض الاعلام على ما تقول الحكمة لا يمكن ان تؤثر ويوجد الواجب الوجود
بالوجوب الذي بالنسبة الى ذاته موجود فان الممكن ليس من صدوره وجود فلا يوجد شيئا
يدل على ذلك ما نقلناه سابقا عن بهمنيار انتهى وقد عرفت ما يوجه على ما نقله
جاز ان يستعد المادة له قال بعض الاعلام هذا الا يوجب تجويز صدور ممكن من غير الواجب
اقول هذا اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون اخر لم يكن نسبة الذات
الى جميع الممكنات على السوية كما صرح به الشارح بقوله وعلى التقديرين اه وهذا لا يقتضي
لانه يجوز صدور ممكن عن الواجب ثم اقول اذا لم يستعد المادة لحدوث ممكن اخر لم يكن مقدورا
فح لا يصح ان يكون المصحح للمقدورية هو الامكان وهو خلاف المواد الثنوية فانهم اعظمها
هم قائلون بالمبدأ الاثنين احدهما النور والاخر الظلمة بخلاف المجوس فانهم قالوا المدبر
الظلام وشبهة الثنوية هو ان المبدع خير محض فلا يمكن ان يوجد شرا فلا بد للشر من
امر يقتضيه ونقل عن ارسطو انه قال في دفع الشبهة حاصله ان الله يوجد ما كان شرا فيه اصلا

دليلهم خيرية عالبا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا يصح قولهم لا يمكن ان

يوجد اشياء لما تقرر ان الوجود خير محض لا يتصور وجود شيء لا خير فيه اصلا

علم انه يتساوى فيه الخير والشر   فالمانوية اصحاب ماني بن فاتك

الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور

بعد عيسى ع احدث دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة

موسى ع والديصانية اصحاب الديصان اثبتوا اصلين نورا وظلمة فالنور فاعل الخير

قصدا واختيارا والظلمة فاعل الشر طبعا واضطرارا كذا في الملل والنحل   فاعل الخير هو النور

قال العلامة في شرح الاشراق ان حكماء الفرس قائلون باصلين احدهما النور والآخر

الظلمة وهو رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة مقام

الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا

عن فضلاء فارس الخائضين في غمرات العلوم الحقيقية ولذا قال ص في مدحهم لو كان الدين

بالثريا لناله رجال من فارس وهذه القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين

النور والظلمة وانهما المبدآن الاولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا ليس مذهب

في الخير والشر ولا قاعدة الحاد ماني القائل كان مضافا الى الدين المجوسي الظاهرين القائلين

الثنوية القائلون بالهين احدهما الاله وخالقه وهو النور والآخر اله الشر وخالقه

انتهى واقول الظاهر ان كفرة المجوس ارادوا بالنور والظلمة ظاهرهما وقوله سابقا

لا ان المبدأ الاول اثنان او فيه الا انهم مستثناهم من اهل الحق وقوله وكذا

ليست اه يدل بالظاهر على ان حكماء الفرس مشركون لا موحدون مع انه نقل

حديثا في مدحهم فتأمل   فانهم قالوا اه يظهر مما نقلنا عن شرح الاشراق ان هذا

حكماء الفرس لا المانوية والديصانية لكن المذكور في الملل والنحل ان الديصانية

ان النور حي عالم قادر حساس دراك ومنه يكون الادراك والحياة والظلمة ميتة جاهل عاجز
جماد موات لا تميز لها وان الشر يقع منها بالطباع وان النور لم يزل باقي الظلمة باسفل
صفحه منه وان الظلمة لم يزل ملتجأ باعلى صفحته فاعل الشر اهرمن او ديگا والذي
ليس شيء الى الشر انما الصيد منه اللهم الا ان يراد اه او يراد كما ذكر بعض الاعلام
وان كان بعيد الخير ما يكون خيرا محضا ومن الشر ما يكون شرا محضا ولهذا اطلقها البعض محال وجوده
الشر في هو شر محض وكذلك ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر ما لا يصدر عنه الا الشر وهذا
البعض غير لازم مما ذكر فلا يمكن ان يقال اه هنا انما هو على تقدير الحمل على المتبادر واما اذا اريد
بالخير من تغلب خيره على شره في بعض الافعال وبالشر من تغلب شره على خيره في البعض الاخر
فيتعاكسان اتفق جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم وقد خالف فيه من قال انه لا يعلم
شيئا [illegible] ينسب هذا القول الى البعض [illegible] الخفاء كشفه على ما في المواقف وشرذمة قليلة
القدماء [illegible] الى كلامهم ذهبوا الى انه لا يعلم ذاته ونعم ما قال بعض الاعلام
من ان الظن انهم لم [illegible] العقلاء علم الواجب تعالى بل انما نفوا العلم التفصيلي قبل الايجاد
للاشياء [illegible] هو العلم الزائد كما يشير اليه الدليل انتهى وذكر شارح المطالع
ثلثة اوجه نقلا عن النافين للعلم الاول انه لو علم شيئا لعلم ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلانه لو علم شيئا لعلم انه يعلم ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لان علمه بذلك
الشيء يستلزم امكان علمه انه يعلم ذلك الشيء وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة علمه للغير تستلزم
صحة امكان علمه انه يعلم ذلك الغير وصحة الامكان تستلزم الامكان وامكان علمه انه يعلم ذلك
الغير مستلزم لعلمه بذاته واما بطلان اللازم فلان العلم عبارة عن اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم
او عن حصول صورة المعلوم في العالم وعلى التقديرين لا يصح ان يكون الشيء عالما بذاته اما على الاول
فلان الاضافة بين الشيء ونفسه مستحيل لاستلزام الاضافة الاثنينية واما على الثاني فلاستلزامه

حصول الشيء في ذاته وتوجه عليه وجوه من البحث الاول ان الملازمة الاولى ممنوعة وما ذكر

بينا ان غير تام اذ معنى الامكان لا يستلزم الامكان بمعنى القوة الغريبة بل انما يستلزم عدم

الامتناع الذاتي وهو لا يستلزم النقص كما لا يخفى الثاني ان علمه تعالى بذاته يجوز ان يكون نابعا

عن ذاته ولا محذور الثالث ان الاضافة انما يستلزم تغاير الطرفين بوجه ما لا بالذات

فيتصور بين الشيء ونفسه كما سيجي في الشرح الرابع النقض بعلم الانسان بذاته فانه

الدليل بعينه يجري فيه وجوابه الدليل بالنسبة الى الثاني ان علمه ليس بعين ذاته وسيجي مفصلا وقد مر في الشرح

ان استحالة كونه قابلا وفاعلا انما هو في الثاني للعلم بمعنى الصفة الزائدة على الذات والاولى

ان يكون الذات قابلا وفاعلا لما قال الثالث ان العلم لو كان يكون الذات

قابلا وفاعلا كما قال او لا يكون وايا ما كان يمتنع ان يتصف الواجب به اما الاول

فلان الموصوف ناقص في حد ذاته مستكمل لغيره الذي هو العلم بذاته فيكون ذاته

واما الثاني فلانه يجب تنزيهه عن النقص اما عادة وجبيه باختيار الشق الاول

ومنع كونه الموصوف به باتصافه انه مستكملا بغيره لان هذه الصفة كمال لكون تلك الذات

مقتضيا به لان هذه الصفة كمال في الاسيب كونه متصفا بها وغير فائض والنظر في الجواب

ان الحق ان علمه عين ذاته على ما سيفصل وجاز ان يكون فوقه اه يعني استدلال

انما على لطائف الصنع وبدائع الترتيب كافية ايضا في العقل او العقل يحكم بالبداهة

بان فاعل هذه الامور المشتملة على ملك اللطائف والبدائع عالم بها وهذا العمدة

على الامتناع بجواز ان يكون الكل من ذلك بادي الراي لانه متصور الكل من ذلك

نظرا الى حال الكل لكونه خلاف الواقع وهذا انما يتبين بعد ثبوت علمه وحكمته على بعض

العقلاء النافين للعلم لم يورد القوم استدلال المتكلمين واقول يمكن الاستدلال

على علمه تعالى بان الجاهل نقص يجب تنزيهه عنه خصوصا اذ لم يمكن ان يكون عالما

فهو نقصه فاته بذاته فيكون ذاته
قابلا وفاعلا ولذا صح ورد من قبل
ان علمه عين ذاته

بالمكونة وواجب الوجود ولا مقدور ذلك الا مع العلماء وهذا يدل على عموم علمه لما يثبت
عموم قدرته ويرد عليه ما قال بعض الاعلام للعلم تمسكوا في عموم علمه تعالى بجميع الممكنات
كلية او جزئية بالادلة السمعية ومع لا يرد عليهم لزوم الدور والظاهر ان هذا اي منع
التوقف مكابرة كما نقل من الشرح نسخة مرجحة في هذا المعنى ان منع التوقف التصديق
بارسال الرسل او انزال الكتب على التصديق بالعلم والقدرة مكابرة واما منع توقف
التصديق المذكور على التصديق بالكلام فله وجه صحيح اذ لا مدخل له في ذلك التصديق الذي
يحصل بالمعجزة كما صرح به في تلك النسخة وقال المصنف في شرح المطالع من الاشارات
في جواب ايراد الامام على الشيخ حيث اورد عليه لا القول بان المعجز دال على صدق
ما جاء به مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به
بالعبارة ان الامور الغريبة التي منها المعجزات تولدها فعليه المجواب الملتحقة بالاسباب
الخفية فان امزاج للعقلية بالعقلية خاص بهم وهو دال على حصولهم انتهى وتفصيل الكلام
فيه يحصل احد وايته في رسالة دليل الهدى ان اثبات صدق شخص من الاشخاص يكون بالمعجزات
بان يدعي الصدق لشهادة امور خارقة للعادة على وجه يطمئن به القلوب ولا يبقى شائبة
ريب في صدقه ثم اذا قال هذا الصادق انه موجود يجزم به العقل قطعا كما ظن كحصول العلم بكلما
اخبر به الصادق وعلى هذا منع التوقف لا يكون مكابرة ولا يخفى ان هذا العلم انما يكون
بالنسبة الى علم صدق النبي بهذا الوجه لكل واحد وهو كذا وقال بعض الاعلام يمكن ان يقال
ان اثبات هذه الصفات لكونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المقدم على ايجاد الممكنات
فان الايمان لا توجه للايراد المذكور واقول توضيح ما ذكره ان التصديق بارسال الرسل
وانزال الكتب انما موقوف على التصديق بمطلق العلم والقدرة لا على التصديق بالعلم المقدم
على الايجاد حتى يلزم الدور ويتوجه عليه ان التصديق بارسال الرسل لما توقف على التصديق

بالعلم والقدرة مكابرة واما منع
توقف التصديق المذكور على
التصديق

بالاستعداد يلزم الدور اذ العلم ماخوذ في حقيقة القدرة كما لا يخفى على العارف المنصف
وتقويم الكلام فيه يستقصى في ابحاث النظر من الاعراض بعد ما يبحث القدرة
شرح قول المصنف والتعقل والتجرد مستلزمان والايلس باعادته كموضعه منقول ان كل مجرد
لنزاهته عن الشوائب المادية المانعة عن المعقولية يصح ان يكون معقولا وكل ما كان
كذلك فيستلزم ماهيته ان يكون معقوله لعدم انتسابها الى محل يعين بها حتى يصير معقوله مع
يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يصح معقولا يصح ان يكون تعقل مستقلة ممتنع ان ينفك
عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور المنقولة العامة والحكم
للشي على شي يستدعي تصورهما فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما
كان كذلك يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وهو كذا وكل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايما بذاته لان كل ما يصح ان
يقارن غيره من المعقولات اذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة مقارنته
المطلقة اي استعداده للمقارنة المطلقة التي اعم من المقارنة في العقل متقدم على
المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشي متقدم على
الشي فيكون الاستعداد للمقارنة المطلقة متقدم على المقارنة في العقل فلم يتوقف عليه
للزوم الدور فاذا وجد مجرد قايم بذاته في الخارج يكون صحة مقارنته المطلقة التي المتوقفة
على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل لان قيامه بذاته ينافي
ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او بحلولهما في الثالث فتعين ان يكون بحلول الغير فيه
لانحصار المقارنة المطلقة في الثلثة المذكورة فتبين ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج
وكان مجردا قايما بذاته يصح ان تقارنه معقول اخر مقارنة الحال لمحله لا نعني بالتعقل الا مقارنة
المعقول للموجود المجرد القايم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكلما

ان يكون عاقلا لغيره فيصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم ان يكون
يعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم امكان ان يعقل
انه يعقل ذلك الغير وهذا مستلزم لتعقله ذاته لان تعقل الصفة يستلزم تعقل الموصوف
عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لا يحصل الا بحصول نفسه
مثاله هو الشيخ لا يستلزم اجتماع المثلين الرافع للاثنينية بعين الاول نفسه وذاته
حاصل له لا يغيب عنه اصلا فثبت ان كل مجرد عاقل انتهى محصل ما ذكره وما اورد عليه
يحتمل ايرادات ذكرها الشيخ واحمد في شرح اثبات الواجب اولا ان المدعي
بل ما ان علم الواجب تم علمه بذاته فكيف يستدل بما ذكره على علمه للتمحيص في الدليل
على ان التعقل مقارنة العقل للمجرد مقارنة الحال لمحله وهذا يدل على زيادة العلم على الذات
وثانيا ان الدليل منقوض بالاحساس والمحسوس بان يقال ما ذكره جار فيه فيقال كل
محسوس حاس فانه يمكن ان يقارن محسوس لغيره في الحس وتلك المقارنة غير معلقة للوجود
الحسي فيصح المقارنة في الوجود الخارجي ما دام غذائه وتمامه محسوس اخر احسن فيلزم
ان يكون كل محسوس حاسا قوة او فعلا وليس كذلك اقول يمكن ان يجاب عن النقض
بانه ليس من شان المحسوس الاحساس حتى يلزم كون كل محسوس حاسا بخلاف المجرد
فانه من شان التعقل كما مر اقول يرد على الدليل ايراد اخر هو ان المراد بالصحة
الامكان العام ما خوذ فيه هو الامكان الاستعدادي وهو مسبوق بالمادة على زعم
الحكماء كما مر في مباحث الوجود في الشرح والمجرد خصوصا الواجب تعالى منزها عن
مرتبه والواجب تعالى ليس حالة منتظرة وكذا العقول العشرة فلا يصلح للمجرد الاستعداد
المقارنة المطلقة المتفرعة عليها بحسب ما زعم واللازم يحمل على المعنى التجرد على الواجب تعالى تجرد
عن المشاكلة المادية الا نوع من التعقل اي العلم الكامل فيجب ان يكون عاقلا
لان علمه حضوري يكفي فيه عدم غيبة المعلوم عن المجرد وقال بعض الاعلام يمكن الاستدلال

على ان كل مجرد عاقل بان النفوس الانسانية المجردة عاقلة وهذا غايته انها ليس
كل مجرد هي المبادي ذواتها فعلا وحكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد
انما هو بالتفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها انتهى وفيه نظر لانه
لا ان ذاته غير غائبة عنه ان المراد بالحضور المذكور عدم الغيبة عن الذات
المجردة عن العلائق المادية وذاته غير غائبة عن ذاته مجردة عنها فيكون عالما بذاته
ولا نعني بالعلم في هذا المقام الا هذا وح يندفع المنع الذي اورده الشارح اولا عن ان
ولتعلقه بنفسك فيه اي في هذا المنع بقوله ولو سلم هذا او اعترض الكاتبي على الدليل
بانه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى شاعرة بنفسها
لانها ليست هيئة لغيرها ومجردة عن الهيولى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عني
البعد الذاتي لامتناع بعد الشيء عن نفسه وان عني به عدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد
غير غائب عن ذاته ممنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عاقلا لنفسه لامتناع تعليل الشيء
بنفسه اقول لا يبعد ان يقال المعتبر في كون الشيء الموجود والمعتبر القائم بغيره عاقلا لنفسه تجرده
عن الهيولى اي عن علائقها اللازمة لها كالاين والوضع وغيرها من الاحوال المانعة عن التعقل
من جسم والهيولى ليس من هذا القبيل لكونها غير مجردة عن العلائق المذكورة المانعة
التعقل عند [illegible] ثم تقول الشعور والانكشاف والتعقل انما يحصل بعدم الغيبة
عن ذاته ولو بما ذكرنا ما قرره الاشراقيون على ما في حكمة الاشراق وشرحها من ان النور هو
الظاهر في حد ذاته وهو اما ذات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول والنفوس التي هي النور
المحض او هيئات قائمة بالغير وهي النور العارض والنور المحض الغير الغاسق اي الجسماني
عالم بذاته لانه نور لنفسه فهو ظاهر لنفسه وقال بعض الاعلام في دفع الاعتراض ان [illegible]
الا الظهور [illegible] ولكن [illegible] وليس الا للموجود [illegible] مجرد المجرد عن الهيولى دليلا على

حمل ... الوجود بالفعل في حد ذاته من الهيولى والدليل عليه ان الوجود هو الظهور او مستلزم له

والهيولى ليست موجودة بالفعل لا ظاهرة بنفسها بل حقيقتها القوة . واقول ولهم بحث فيه نظائره

بحسب العلم بالمعلول فتقدم الكلام اه ذكر الشارح الكلام فيه في مبحث العلم من الالهي

حيث صرح بقول الصدر ونقله عن التمام بالحكمة في تلك كذلك بالمعلول ولم لا يجوز ان

[illegible] اه قال بعض الاعلام عدم جواز اشتراط التقارب بالذات بين العالم والمعلوم

في العلم بالعالم من علم الانسان بنفسه فان كون الحواس غير عالمة بانفسها انما هو لكونها

لكونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المعنى على تقرير الشارح

الاستغنا عن عدم الغيبة المشهورة تقرير قوله غير غائب عن ذاته فيتجه ان اريد بعدم الغيبة عدم

الغيبة لمجرده لا يستلزم العلم كما في الحواس وغيرها من الامور التي لا تتصف بالعالمية وان

اريد به الشعور والانكشاف فممنوع لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح فوجب

ان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف انتهى ولا يخفى

ان المنع الثاني [illegible] بعدم جواز اعتبار الاشتراط كما ذكره والنقض بالحواس [illegible] الا عن

[illegible] تقرير الشارح والمنع الذي اورده على التقرير الاول لا يندفع بمجرد اخذ التجرد والاستقلال

كيف [illegible] على ان كل مجرد عالم ودعوى البداهة في امثال هذا المقام غير مسموع

كما ذكرنا [illegible] ان الاولى حمل كلام المصنف على ما قررنا عدم توجه بعض الايرادات الموردة على ما حمله الشارح

والوجه الاخير اعلى اه عبارة المصنف في الوجه الاخير هكذا الا ان الغالب

كما ذهب الاشاعرة اليه من ان الله تعالى خالق كل شيء بلا واسطة وكذا ينطبق على مذهب

المعتزلة القائلين بان الله تعالى فاعل للموجودات من الارض والسماوات الا بعض الحركات

الاختيارية الصادرة عن العباد كيف لا والمعنى الاستناد هو الاستناد بلا واسطة على الطريقة

المشهورة عند الحكماء للاستناد اليه بلا واسطة الا العقل الاول فعلى هذا لا يبعد حمل كل

وقد تقرر في الاخير على انه غير مخصوص بالحكماء ولا يخفى على من تتبع كلام القوم في هذا الكتاب

انه لم يرد منه شيء مما ذكرنا فيه استناد الجواهر الارضية والسماوات والارضين العالية

بها الى المبدع بلا واسطة فربما اشتبه الاستناد وقد يستدل على ان المبدع عالم بان العلم

كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك لا يمتنع على الواجب لذاته فيجب حاصل

له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته وليس له حالة منتظرة واثبات المعدوم الاخرة

تفصيل بسط في الكلام ونسبة الشيء الى الفرع يتوقف بعلم الانفعال ذاته بكمال

ونسبة الصفة الى الذات حكاية بتحقيق التغاير بينهما بل يحصل لها اشتباه

اشتباه منه قال الشيخ في اوائل مبحث العلم من الاعراض في الفصول الحضور المعدوم الى الخارج

واحوال الاخير ما المتشابهات مشكل جدا اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها عنده

وتحصيل الاعتراض ان المليين اتفقوا على ان علمه تعالى محيط بجميع المعلومات كلية او جزئية واذا

لم يكن علمه باعتبار صورة مرتسمة مساويا للعلوم الحاصلة فيشكل حضورها لذاته الحصول

الحوادث قبل الوجود وكذا الممتنعات الوجود فيلزم الغلط كون الواجب عالما بالحوادث

قبل الوجود وبالممتنعات اصلا واقول قد تقرر ان العالم في ذاته بحسب مرتبة الانكشاف حقيقة

على نفس ذاته كما ان الانكشاف مرتب على صفة العلم فيما كان الحصل زائدا على الذات

علم بذاته وبالاشياء المغايرة بالذات كما ان صفة العلم علم بالاشياء ولما كانت ذاته

منكشفة لكن كان تاما علمه بذاته وبعده الانكشاف ينكشف الاشياء المغايرة لذاته

لكونه علة مقتضية للاشياء بتوسط او لا والعلم التام بجميع وجوهها يستلزم العلم بالمعلول

كذلك فالمعلومات والحوادث قبل الايجاد متميزة بهذا الانكشاف غير خافية عنه ولا سبيل لنا

الى معرفة كيفية هذا الحضور والتمييز كما لا سبيل لنا الى معرفة كنه ذاته ولا اشكال في ذاته حاصل

الاشكال في معرفة كنهه كيفية كيفية هذا الحضور انما يعرف بعد معرفة كنه ذاته ونقل هنا عن الامام

عن الشيخين ابي نصر محمد بن طرخان الفارابي وابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري

فمن زعم انه علم جميع معلوماته مسطورة في علمه بذاته واستشهد بالعلم المستفاد من حضور بدنه وهذا
غاية ما يقال في هذا المقام الذي تحيرت فيه الفحول من ذوي العقول وتمام ذكره بعض الاعلام
عن الشيخ ابن سينا ما يؤيد ما ذكرنا حيث قال واذا كان الواجب يعقل ذاته يعقل لوازم ذاته
ما ليس يعقل ذاته بالتمام وفيه شرح اثبات الواجب ان المذاهب في علمه تعالى بما عداه
خمسة الاول انه نفس ذاته انه غير زائد عليه وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني
ان صور مرتسمة لا في محل منسوبة الى افلاطون الالهي الثالث انه صورة قائمة بالعقل الاول
على ما اختاره المحقق الطوسي في توجيه كلام الشيخ في الاشارات الرابع بالاضافة وان المعلوم
وارتسام المعلومات ما من الصفات الحقيقية انه يكون بصورة او صورة قائمة
بذاته تعالى واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين انه لا يذهب عليك انه يلزم على اكثر
تلك المذاهب ان لا يكون علمه ببعض الاشياء فعليا اي سببا لوجود المعلوم في الخارج وان
لا يكون علمه ببعض الاشياء حضوريا بعلمه ومحل علمه بعلم وارادة وقدرته بالاختيار
واحوال يجوز ان يكون ذاته تعالى محلا للصور العلمية وللعقل الاول وقال بعض الاعلام
ان المنطقيين من سلاطين الحكمة ان صدوره كان ولم يكن معه شيء واول ما صدر
عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات على نحو ما في العلم المقدم قال
ويمكن ان سلاطين الحكمة على الممكنات
وعلى هذا المذهب يكون الجوهر الاول ايضا مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب بخلاف
المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب
وان الصور العلمية للموجودات العينية صادرة بالعلم على المذهب الاول ولم تعلم
قائمة بمحل كالصور العلمية المنسوبة الى افلاطون او قائمة بذات الواجب تعالى على مذهب
الصفاتية وفي كل منها بحث والمذهب الثاني هو ما ذكره المحقق في توجيه كلام الشيخ في الاشارات
حيث ان علمه تعالى بصورة زائدة على الذات وذاته علم تفصيلي بالصادر الاول

بناء على ان الصادر الاول والصور الاخر الصادرة في الازل علوم تفصيلية [illegible]

الصور العلمية وقيام العلم بذاته كما هو التحقيق فعلم الواجب يتعلق الى علم و[illegible]

[illegible] الذات والتفصيلي زائد على الذات ودفع بذلك الاشكال علم الواجب بالممكنات

قبل الايجاد والزم امتناع الواجب في العلم التفصيلي الى غيره كما امتناعه في [illegible]

الاضافية كما ذكره زيد وغيره ما فيه والمشهور في دفع هذا الاشكال من كلام المتكلمين ان العلم

على ذات الواجب قديم والتعلق حادث واورد عليه المحقق الدواني ان ذلك يستلزم عدم علمه

في الازل بالحوادث اذ العلم ما لم يتعلق بشيء لم يتصف بالعالمية [illegible]

للقديم الموجود ثم اذا قالوا العلم صفة حقيقية لها تعلق لها تعلق بالمعلوم [illegible]

انه لحاكمه [illegible] ما ذكره ولم يلزم تحقق العلم [illegible] بتحقق العلم [illegible]

والعلم ما لم يتعلق [illegible] والتعلق [illegible] تحقق التعلق [illegible] على بعضه اوارد [illegible]

بان التعلق حادث [illegible] والتعلق [illegible] ما ذكره من المحاكاة [illegible] الاضافة

عليها بالفعل ويمكن ان يحمل على التحقيق بعضهم ان تعلقات العلم بالمعلوم بالعرض حادث

بالذات فهو نفس العلم [illegible] يندفع الاشكال ثم اورد على نفسه بان التعلق بالحوادث [illegible]

اذا كان حادثا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم وهو محال [illegible] بمنع استحالته

الناس من رد الاشكال المذكور في رسالته مسماة بالمعارف وزعم انه مما [illegible]

على المستفيد [illegible] المحقق يلزم تحقق العلوم عند تحقق العلم [illegible] وذكر المحقق

الدواني في شرح الزوراء في حل اشكال كيفية علم الباري في الازل بالحوادث [illegible]

[illegible] على وجه [illegible] عن التبدل والانتقال فانه ما خفي على كثير من [illegible]

[illegible] ان الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى المبدع من الازل [illegible]

فان الامتداد [illegible] المعبر عنه بالزمان وما انطبق عليه من الحوادث بأسرها [illegible]

لا [illegible] له بالفعل ونسبة الازمنة والحوادث المتعاقبة اليه سبحانه [illegible]

الزوراء

وتحقيقه ان الاجرام الفلكية لها حركة مواخذة باشخص من التوسط بين الاوضاع
المفروضة يرتسم منها في الخيال الامتداد السيري المعبر عنه في عرف اهل النظر بالحركة بمعنى
بالحركة بمعنى القطع والزمان مقدار ذلك الامتداد الموسوم حكما لاجزائي الزمان
بالفعل لاجزاء تلك القسم بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية واستمرارها
في كيفياتها المخصوصة الاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال وحدتها
حكما لاجزائها بالفعل كذلك ليس في هذه الحركة جزء بالفعل نسبة الصور المتعاقبة
حركة تلك المواد المفروضة نسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك الى الزمان
النهاية لمحنته الالوان والكيفيات في الحركتين بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصور
بالفعل وما يرى من استمرار بعض الصور المعاصرة زمانا فمنزلة ما يرى من
استمرار الكمية والكيفية في الحركتين المذكورتين فان شيئا منها لا يستمر ولا يبقى
زمانا لكن لا يظهر التفاوت للحس فلعله يتخيل انه مستمر واحد وان وارد لذلك
بتلك التدريج بقوله اذا اخذت امتدادا وتختلف الاجزاء في اللون بحيث اختلف
اللون في اجزائه ثم اقترب في محاذاة ذرة وغيرها مما يضيق حدقته عن الاحاطة
بجميع ذلك الامتداد ليس في تلك الالوان المختلفة المتعاقبة في الحضور لديها بعض
فلا يظهر ما هو ثابت في الحضور عند كثرة وحالك فاعتبر بابا ولي الابصار والحكماء
الحوادث
الحكماء والعلم التام بالجزئيات على الوجه الجزئي لعدم اطلاعهم على حقيقة الدهر وشهود
عبارة عن الحوادث بالنسبة الى القاصرين باستمرار الحضور لديها وزواله عبارة عن الغيبوبة بالنسبة الينا
ووجوده حضور ما هو غيبوبتها بالنسبة الينا ان المشار اليه بقوله لام متعلق موهوم واقع
بين طرفي التصور والاتي كالان المفروض في الزمان والحركة الى المفروضة
في الحركة الامتدادية حال الانية التي من الحوادث وكل ما هو من حدود بالمفروضة
بين عروض من ابتدائها الحركة فهو حاضر وما سواها فان التحقق قبل ذلك المقارنة

لكنه معروض الانانية فهو خاص وان لم يضف لغيره يستقل بالنفس مقالة في
وشرحه وهذا طور وراء طور العقل وعلى طريقة اهل النظر والاستدلال وجوه
البحث عنه ظاهرة ولا سلم ان الامام الرازي من الباحثين المترقين فيحل شبهة من
النافين لعلم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهي انه لو علم ذاته فيلزم ان يعلم علمه
بذاته والعلم بذاته ليس عين العلم بالعلم بشيء ثم علمنا العلم بذلك الشيء يكون
المعلوم بالعلم الاول هو ذلك الشيء والمعلوم بالعلم الثاني هو العلم بذلك الشيء كيف
ويصح ان العلم احدهما عند الجهل بالاخر فالعلمان متغايران وكل ما في حقه تعالى
فهو واجب الحصول اذ ليس له حالة منتظرة كما قرروا وهكذا القول في العلم بالعلم
بذاته الذي في المرتبة الثالثة وهكذا في الرابعة والى ما شئت الى غير النهاية وكل واحد
منها قد يتعلق الاخر فيلزم ان يكون هناك علوم ومعلومات لا نهاية لها ذاك لا
لما التوجيه الاشكال بالنسبة الى كل واحد من الصفات المعلومة فقد تعالى سواء كان علمه تعالى
هو الحضور او صفة حقيقية ذات اضافة او اضافة محضة فانه يلزم اما صور متسلسلة او
كيفيات او اضافات كذلك فلو كان الواجب عالما لزم التسلسل لكنه في الجانب
في علم العقول المجردة بزعم الحكماء ايضا وانت خبير بان هذا الوهم لا يدل على نفي علمه
لا بحجة موجهة فلا تم ما نقلناه نقلا عن بعض الاعلام من انه لم يعتمد عليه الا ان
يلتزم انه لا يعلم ذاته وهو ليس بما عرفت اوليق بانهم لم يتفقوا على علمه بذاته لكنه لزمهم
من حيث لا يعلمون والفرق بين ثم اجاب الامام بما محصله ان اللازم هنا عدم
انقطاع الصور او الكيفيات او الاضافات لا لذاته بل لا اول لها فان ادلة العلم بالذات
والبرهان انما قام على تناهي الممكنات الى اول لا انه على وجوب تناهيها الى
والحاصل ان هذا ليس تسلسلا محالا بل معه عدم الوقوف عند حد اقول الى

في الامور المذكورة بعينه وحده وضح ان يكون كل منهما للواجب تعالى وكونه حضوريا
وجب الحصول لما ذكر بعينه ويلزم المحذور بلا شبهة فلم يندفع الشبهة بالوجه المذكور
فالتوجيه من الجواب المطابق ان علمه بذاته مستلزم لصحة العلم بعلمه بذاته لكونه مستلزما
وكذلك لصحة العلم بالعلم بالعلم بذاته المستلزم لحصول هذا العلم الثالث له بالفعل من غير ان يلزم
منه حصول الغير المتناهي لكن لم يكن في الغير المتناهي مستحيل الحصول وفيه نظر لعدم
دوام [illegible] في حد ذاته اذ يمكن ان يقال ان ذاته تعالى علة لجميع تلك المراتب الغير المتناهية
[illegible] بالطبع علته بحسب [illegible] كما ان [illegible] لا مطلق العدم لزوم القوة [illegible]
[illegible] في [illegible] الحكماء في الاعتباري فتامل في المقام فانه حري بالتامل
[illegible] ان الشبهة المنقولة [illegible] عرض [illegible] الاعتراض الموارد على علم الواجب كما صرح
[illegible] الارتسام [illegible] وتحقيق الاعتراض ان حصول العلوم عنده ان كان
يلزم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد [illegible] وكونه موصوفا بصفات غير سلبية
ولا اضافية فيلزم التكثر في الذات الاحدي من كل وجه كما في الشرح وان كان
[illegible] المعقولات [illegible] المثل الافلاطونية وقد ابطلها وحاصل الدفع انه ليس
[illegible] العلم حصول صورة مغايرة للمعلومات في العاقل [illegible]
[illegible] الى ان حصلت الصورة [illegible] حصل للعاقل معلوم ان
حضور الشيء للفاعل [illegible] دون حصول الشيء للقابل وهذا هو المراد من قوله لان
نسبة المعلول [illegible] وما ذكره بعض المحققين يوضح لكون نسبة المعلول الى [illegible] كما صرح ولما كان
حصول المعقول للقابل علما كان حصوله للفاعل الذي هو بالوجوب اولى بان يكون
علما اذ مدار العلم على الحصول كما كان [illegible] اولى بان يكون علما واورد عليه المحقق
[illegible] اولا بمنع كون الحصول للفاعل اولى بان يكون علما مستندا بان يكون الشيء علما [illegible]

لكن المقتضي للكلام وجعوله ذو وجود المطابق المطابع للعلم وجعوله الیا وان کان لازما
لمجرد وجوده للعلة مفهولا مشروطا بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود وان الحیثیة تباط
مخ للمعلوم بیانا بان هذا کما یقال ان النسبة السوادیة الی الجسم لا یمکن الا ان یحاد علیه
بالموجودیة فالنسبة الاولی منشا للاتصاف بالسواد فلا یکون الثانیة منشا للاتصاف
اولا وهذا مما لا یقول به عاقل اذ العلم بالشی لتحقیق النسبة بحصوله فلا یجدي تحقق نسبة
اخری وان کان اوکد من تلك النسبة اعنی الاولی کما هو بدفوع بان المنع خارج
عن القانون اذ التصرف صدد دفع لزوم المحذور کما حررنا بانه لا استقبال الا بموجب
المحذورات المذکورة ولا یندفع الا باثبات امتناع وجوه فعلیه غیر موجه والثانی
الیضا منع بانه تقض علی السند وخارج عن القانون ومما ینبغی ان لا یقال ان یکون
مقصد المحقق ان حصول لشیء قد یکون حصوله مستتبعا للاتصاف به اذا کان قابلا لذلك
الوصف ولا یلزمه کلیة الدعی وان کان حصول کذلك وان کان موکدا وقابل الاستواد وهو
المبدا غیر قابل للاتصاف وما ذکره الفحل علی ما حرره صاحب المحاکمات سبیل مطابق لما
نفعني وتقریره ان حصول المعلول للعلة حصول الشی لشی وکل حصول کذلك مستلزم للعالمیة
الاول ومعلومیة الثانی اذا کان قابلین لها فحصول المعلول لعلته مستلزم لذلك اذا کان
کذلك وما نحن فیه کذلك فیلزم ذلك وذلك بما اوردناه والکل الکبری خطابیها کان
الدلیل خطابیا فافهم ان الینه ان تعریف العلم صادق علی حصول المعلومات للمبدا الاول
اذ العلم صورة ومهیة حاصلة عند العاقل کما اعترف به المورد وقال ان الصورة فی
العلم الحضوری خارجیة وقال بعض الاعلام ان قول الصوران نسبة الحصول الیه اشتراه
له معنیان الاول ان حصول مجموع العلومات التی منها الصور الادراکیة لعاملها العاقل لذاته
المستقل فی الفاعلیة وسند فی الانکشاف من حصول الصور الادراکیة للقواها العاقلیة التی

لم يمكن علمها الا بمشاركة الغير والثاني ان حصول المعلومات للعاقل المستقل في الانقسام
او الزامي منحصر بكونه حصولا لغيره من حصول الشيء لقابله ولا شك ان المغاير الادراكي
هو الحصول للمدرك والحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك الانسان الصور الحاصلة
ويمكن ان يستفاد كل منهما مما ذكره المص في شرح الاشارات هذا واقول المستفاد
من كلام الفحول لا سيما المحقق ان ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علم بها ذاته التغاير
اعتباري وهذا مذهب سيد الحكماء المذكورة سابقا وحاصله انه يقرر ان علمه تعالى بذاته
عين ذاته وان علمه بالموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض القائمة بذاته تعالى
خارج تلك الموجودات وهذا مخالف لما استقر من انه صفاته عين ذاته بل غير والاكثر
جرى على قول [illegible] في الاعراض المذكورة في الشرح وحاصله ان كون العلم صورة
مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم على اطلاقه ممنوع بل ذلك في غير علم الواجب الحضوري
واما علم الواجب تعالى حضوري كعلمنا بانفسنا فالمستعار منه مطلق العلم صورا مغايرة
للمعلومات غير مسلم وبهذا اندفع الايراد والثاني من حيث انه ما ليس بسبب علم لازم
يلزم علمه بجميع الاشياء [illegible] بالاستقلال من كلام سيد المحققين ودفع به المحقق الدواني
لبعض الاعلام من انه ذاته علم اجمالي بالموجودات الخارجية لا تفصيلي والتفصيل لها
عينيا وزايد على الذات يحتمل كون علمه عين ذاته على العلم الاجمالي لا التفصيلي
واما الثوم فقال فيه اذا علم اه وتقرير هذا الكلام بوجه اخر ان يقال علمه تعالى
عين ذاته فاذا علم التغير فان لم يتغير العلم حال التغير لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع
وان تغير لزم التغير في ذاته تعالى عن ذلك ونقول ان المعلوم سواء كان موجودا او معدوما
متغيرا فان تغير علمه تعالى لزم التغير في ذاته وان لم يتغير لزم جهله تعالى عن ذلك والحق
انه لا يندفع شيء منهما بما ذكره الشارح واجاب المحقق الدواني عن التقرير الاول بان

في رسالة اثبات الذات والصفات بانه مع تسليم المتغيرات لا وجه لا فرق اصل
بتغير مع كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان زيدا الحادث موجود في الآن وان الزمان الذي
و انعدم في الآن والزمان الذي بعده وهكذا في سائر الحوادث فانه يعلم اجمالا
هو معين ذاته على وجه لا يتطرق اليه التبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور المترتبة المتعاقبة
وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه حضوريا في الآن او الزمان مثل ان يعلم ان زيدا قائم
الآن واذا قعد علم بعد ان تغير يعلم انه قاعد الآن والا كان جاهلا بما كان وكان مستمرا
حاله لبقائه جهلا مركبا واما اذا فرضنا انه يعلم ان زيدا في ذلك الآن او في ذلك البعض
الزمان بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود ولم يلتفت الزمان والآن ما حصل
عنده بل بالاسباب المفصلة وهكذا في جميع الاحوال فلم يلزم فيه تغير وتبدل ولكن
مثلا للتوضيح تارة بعلمنا باحوال المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم لا يتغير
مع انه ليس فيه كذب واخرى بان نفرض ان احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة
اللاحقة بسبب الاطلاع على الاسباب المؤدية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المتعاقبة
المترتبة بحيث لم يكن في هذا العلم تغير اصلا ومما لا شبهة على ذي فطنة انتهى وهذا مطابق
لما تقرر في السيد السند المدقق المحقق في رسالة اثبات الواجب حيث قال على ما ينبغي في ترجيحها
منع لزوم الجهل مع تقدير عدم التغير مستندا بان الجهل انما يلزم لو لزم ان لو كان حادثا
وليس كذلك بل هو ازلي وليس في الازل مستقبل وماض وحال ثم لا يخفى ان علمه تعالى
حضوري على ما قرر ودعوى الثالث ترجع من منافيته وهي انه اذا لم يكن علمه بسبب الحضور في
الآن بل كان ازليا متعاليا عن المضي والحضور والاستقبال كيف يكون حضوريا فلا بد من تشبث بما
حررنا فلا تغفل والجواب عنه التقرير الثاني يظهر على من تامل في الجواب المذكور وحاصله ان [illegible]
للزمان المستقبل والماضي والآن لكنه الموهوم على طبق الخارج [illegible] لا يستلزم التغير في [illegible]

لا يعرف ... فاما ان يزول ذلك العلم بعلم آه تحريرا للتحصيل انه اذا علم ان زيدا
في الدار ثم اذا خرج زيد منها فاما ان تزول كونه في الدار بان يعلم انه ليس الآن فيلزم التغير
في علمه تعالى او لا يزول بل يبقى علمه بكونه في الدار حالة فيلزم الجهل بكون زيد خارجا
وليس كذلك لان العلم بكون زيد في الدار في آن معين ان زال بعد خروجه عنها لزم التغير والا يبقى
ذلك العلم لزم الجهل لظهور بطلانه اذ بقاء العلم بكونه في الدار في الآن المتقدم لا يوجب الجهل بكونه
مطابقا للواقع الى هذا اشار بقوله آه هذا كما ذكره بعض الاعلام لا
يناسب مذهب المصنف القائل بان علمه عين ذاته بل اللائق ان يقال في الجواب ان علمه تعالى
حضوري كان حضوريا غير زائد على الذات يعلم كون زيد في الدار في الزمان او الآن المتقدم
ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد ذلك الزمان او الآن الذي كان فيها بل يبقى هذا العلم ويعلم انه
كون زيد خارجا عنها بعد زمان كونه فيها من غير لزوم محذور كما حصل وتغاير المعلومات بالذات
لا يستدعي تغاير العلم الا باعتبار الاضافة وهو غير مستحيل والاشارة بقوله وتغاير الاضافات
ويمكن توجيه ما ذكره بعض الاعلام من ان المناسب ان يقال في الجواب ان العلم عنده ليس التعلق بالتغير هو
الا التغير في المعلومات فلا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما منه التغير في الحضور الذي
يلزمه وهو امر اضافي اعتباري والاشارة بقوله المذكور فيه ان هذا الجواب يستدعي كون العلم
زائدا على الذات اذ العلم نفس اللزوم على ما ذكره وهو زائد على الذات مع ان مذهب المصنف ان
العلم التفصيلي نفس المعلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات كما مر وللمستدل ان يريد بالتبدل
في العلم الذي هو عين الذات قال الحكماء علمه ليس علما زمانيا آه قال الشيخ في الشفاء
لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا
مشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها موجودة غير معدومة
وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية

على حدة ولا واحد من الصورتين معًا مع الثانية فيكون واجب الوجود متميز الذات

ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان

ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل هي

محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية انما

فانما يدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل

للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل

كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في

السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة فاما كيفية ذلك

فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها

ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فتكون

هذه الاسباب تتادى بمصادماتها الى ان توجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب

ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه وما بينها من الازمنة وما لها من العودات

لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث

هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان

متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها

تستند الى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه فتستند الى امور شخصية وقد قلنا

ان مثل هذا الاسناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها فان كان

ذلك الشخص مما هو عند العقل متشخص ايضا كان للعقل الى ذلك المرسوم سبيل

وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة الشمس مثلا واما اذا

كان النوع منتشرا في الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم ذلك الشيء سبيل الا ان يشار اليه

استدلالها على مدعيه انتهى كلامه واستفاد منه على ما ذكره بعض الاعلام ونحوه ان
الموجودات الكائنة الفاسدة لا ينكشف على الواجب تعالى على الوجه المتشخص الجزئي
بل ينكشف عنه الى الثابتات والمتغيرات بالصور العقلية وهذا قول فضيح وكفر صريح
ولهذا حكم الغزالي بتكفير الشيخين لابي نصر وابي علي والمذكور في الشرح توجيه لكلام
الحكماء لدفع لزوم التكفير وتفصيل الكلام المحيط باطراف المرام منقول قال الغزالي
فيما لا نفقت على ما نقل الفاضل الرومي عنه انه يلزم على الحكماء سيما على القائلين بعدم علمه
بالجزئيات على الوجه الجزئية والمتغير ان زيدا مثلا لو اطاع زيدا او عصاه لم
يعلم تعالى ما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيد العينيه فانه شخص وافعاله حادثة
بعد ان لم يكن واذا لم يعرف زيدا لم يعرف احواله وافعاله بل لا يعرف كفره واسلامه
بل انما يعرف كفر الانسان مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم على هذا ان لا يعلم
محمدا صلعم وانه لا يعرف انه ارسله بعينه بالنبوة وانه ما تحدى بها لكن في كل سنين
معينين وانه نبي انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفته هو كذا الذي تحدى
بها لكونها واما النبي صلعم بشخصه فلا يعرفه باحواله وصفاته فيلزم استيصال الشرع بالكلية
واجاب عنه الفاضل الرومي بانه وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم بحيث لا يعلمها
بحسبها الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه دون ما عداه
وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا العلم احوال كل شخص وافعاله على وجه
يميز كل منها عن اشباهه واما الاوقات المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض
وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل
لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كل من الاشخاص
واحواله وافعاله بحيث يتميز كل منها عن اشباهه وهذا القدر كاف في اجراء احكام الشرعية ونحوه

وهذا منطبق على ما نقله الشارح من كلام الحكماء واقوالهم لا انه تعالى عالم بالجزئيات الجسمانية

بوجه لا ينطبق على الزمان الا عليها دون ما عداه وبهذا القدر يحصل الغرض من الاستخفاف

وكذا العلم باحوال كل شخص وافعاله على وجه يتميز كل منها عن الاشخاص واحوالها الا

انه لما لم يكن النسبة اليه مع ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع في الآن وبعضها

في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن ان يكون بحسب الازمنة باعتبار ذاته وصفاته و

بل العلم بكلا من الاشخاص واحوالها وافعالها بحيث يتميز كل منها عما عداه وبهذا القدر كاف

في نفاذ احكام الشريعة انتهى وهذا منطبق على ما نقله الشارح من كلام الحكماء واقوالهم لا انه

تعالى عالم بالجزئيات الجسمانية بوجه لا ينطبق في الزمان الا عليها وثانيها انه يجوز ان يكون الحس الاول

عالما بالجزئي الجسماني ووقوعه في الماضي والحال والمستقبل وما يوجد الجزئي من غير حاجة

الى احساس كما لا يحتاج نحن ذلك والحاصل ان علمنا بالجزئي من حيث هو جزئي انما هو

بمدخلية الاحساس او ارتسام صورة الجسمية وعلمه تعالى متعال عن مثل هذا بل هو عالم بالجزئي الجسماني من

حيث الجزئية لا على نحو علمنا الناقص والشيخ انما نفى العلم بالاحساس عنه تعالى لا انه نفى

علمه بالجزئيات الجسمانية من حيث جزئيته لعلمه بها على الوجه الكلي بناء على انه بالقياس الى

كذلك ليس علمه بها بالوجه الكلي فلم يلزم ان لا يعلم وقوع بعضها في الآن ووقوع بعضها في

الزمان ثم اقول يمكن توجيه ما نقلنا من كلام الشيخ بوجه لا يلزم محذور ولنقدم لذلك مقدمة

وهي ان ادراك الجزئيات الجسمانية بالوجوه الجزئية التي يدركها ليس الا بطريق الاحساس

فما لا حس له اصلا لا يدرك بالوجوه المذكورة بل يجوز ان يدرك بالوجوه الكلية المنحصرة في شخص

والاحساس ليس الا بآلة جسمانية كما ثبت واليه يقول قد بينا الى قوله بالمتحيزة وعلمه تعالى

بالوجه المذكور ليس بطريق الاحساس بل بوجه ولعله بهذا ينقل مقصد الشيخ ان الاول

تعالى لا يدرك الجزئيات المتغيرة على نحو ادراكنا بل نحو آخر من كيفية بما ... انه يدرك ذاته

وانه مبدأ للمعقول الاول هو جزئي غير متغير ... فيدرك ... بالوجود ... لا الى ان ينتهي

الى مبادي الجزئيات المتغيرة فيدرك كلها بسبب ادراك مباديها ومقتضياتها على الوجه
التام الاكمل وكذا يدرك ما بين الجزئيات من الازمنة فيدرك الامور الجزئية المتغيرة لكن من حيث
هي كلية لا من حيث الاحساس وعلى نحو ادراكنا لكونه منزها عن الالة الجسمانية المحتاج
فيحتاج الى قوله من جهة مبدئها الكلية ويلائم قوله في تفسير الطبيعة الكلية اي من ابعادها وصفاتها حيث
لم تقبل من حيث الطبيعة الكلية المحمولة انه يدرك الجزئيات من ادراك الاسباب المؤدية اليها
لا من جهة الاحساس المفصلة قوله واما اذا كان النوع منتشرا اي الاشخاص الكثيرة
فالعقل لا يرسم ذلك سبيل الا ان يشار اليه ابتداء اي ان الشخص من حيث هو
شخص لان الحكم بتوحيده فللعقل الا معرفته سبيل لا يحتاج الى الة جسمية واما اذا
كان النوع في ذلك الشخص متعددا الاشخاص في نفس الامر فليس للعقل الى ادراكه سبيل
بدون الاشارة الحسية المفتقرة الى الالات الجسمانية والحاصل ان الواجب تعالى يعلم
ذوات الجزئيات المتغيرة من حيث الجزئية لا على وجه الافتقار الى الالة الجسمانية كما يدركها
على وجه يفتقر الى الالة فالمنفي ممتنع في الحقيقة الاحتياج الى الالة الجسمانية في ادراك
المتغير الذي هو متعلق بالنسبة اليه فيصح ما ذكره من انه لا يعزب اي لا يغيب عنه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماوات ولا محذور في انه لا يلزم عليه شيء مما ذكروه وليس كلامنا مبنيا
على عدم الفرق بين الجزئي والكلي الا في الادراك بل القول بالفرق بين الكلي والجزئي
بالذات لا بالتجرد ونحو الادراك بل يتعدى عدم التغير في قول الشيخ من حيث هي كلية يحمل الكلية
على عدم الاحساس او عدم التغير وما ذكره الشيخ في الشفاء بعد ما نقلنا عنه بما جعله
ذلك يعلم كل كسوف جزئي وكل اتصال جزئي من الكواكب على وجه كلي لان المشترك حمل
على كسوفات واتصالات كثيرة ولكن يعلم بجهة ان ذلك لا يكون الا واحدا بعينه هذا
لا يدفع الكلية الا بعد في الجزئيات المدركات بالمشاهدة الحسية فليس مراده ان علمنا
بتلك الجزئيات على الوجوه الجزئية ليس الا بجهة المشاهدة والاحساس والالهام

ان يكون علمه تعالى بها بالوجوه الجزئية بدون طريق الاحساس كما سبق في المقدمة الممهدة وقال
السيد المدقق في رسالة اثبات الواجب في توجيه كلام الحكماء ما حاصله ان شارح
الشيخ من الشركة بين كثيرين ادراك خاص لا يكون الا بقوة جسمانية كخصوص المدرك
فيجوز ان يكون امر واحد جزئيا باعتبار تعلق الادراك الحسي به كليا باعتبار التعلق بجرد ذلك
الادراكات فالكلي والجزئي متحدان بالذات متغايران بنحو الادراك فقط وليس علمه تعالى
فرض حصاله ان معروض الجزئية ادراك خاص لا يكون الا بقوة جسمانية وما عداه كلي
فاذا الجزئية على ادراكه بوجه آخر ومعنى قولهم الواجب عالم بالجزئيات على الوجه الكلي
انه عالم بخصوصيات الجزئيات لكن علمه تعالى بها على وجه مانع من فرض الشركة فالكلية ان كان لشيء
وجه من وجوه العلم فالكلية بهذا المعنى لا يستلزم لتوابعها ليس مقتضيا الا نفي علمه بذلك او كان ذلك
من ضروريات الدين وكل ما ورد حكمه تأويله بما ذكره المحقق الدواني
اما في حواشيه على الشرح حيث قال المحقق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية بنحو
الادراك لا التعلقات فالمدرك فهم يقولون علمه تعالى بجميع الصور والاعيان ولا يعزب عنه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى بوجه لا يمنع فرض الشركة فالكلية والجزئية انما
ينشآن من نحو الادراك لا المدرك ادراك المخصص وعدم ادراكه كل شيء يدرك بطريق الاحساس
والتخيل فهو مدرك له بطريق التعقل فهم لا ينفون علمه بشيء من الاشياء بل ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه بجميع المحسوسات والمخيلات بطريق التعقل ثم
الكلية انما يتحقق بما ليس القائل الا ما يلزم من كلامه لم يلزمه كما لا يخفى على متتبع كتب
العقائد اقول ما توجه عليه اولا ان تطبيق هذا بالكلام المنقول من الشفاء مشكل جدا فكيف وقول
الشيخ في بيان كيفية العلم يدل على وجود النوع المتعدد الاشخاص لا بمجرد نحو الادراك وبيان
يدل على ان المتعلق بالكلية هو المعنى الحاصل في العقل حيث قال اللفظ المفرد لا ان يكون

معنى الكلي في فن المنطق

مفهوما واحدا الذي هو الطبيعة يكون في الذهن من حيث هو معقول اشتراك الكثيرة فيه
بيان فرق الكلي العدد انه فهو مشترك بين الا واحد واحد مثل قولنا الانسان كان كاملا في النفس كما
هو كلية المعنى مطابق لزيد وعمرو والمماثل على وجه الاحد وقال في الفصل الثاني من المقالة
الاولى من الهيات الشفاء ان طبيعة الكلي الحيوان من جهة طبيعة الحيوان بالذات لا انها باعتبار الانواع متقوم
من [illegible] طبيعة الحيوان وما من طبيعة الاعراض التي ليستغنام ان ايجاده حتى يكون [illegible] الى جهتها
فتأمل فيها ان النوع اذا تعدد اشخاصه كما هو المقرر بينهم فاذا كان التفاوت بين الكلي
والجزئي بحسب الوجود وكان بالذات يلزم تكثر امر واحد في الواقع وهو الطبيعة النوعية مثلا
فلا [illegible] انما ذلك غير معقول كما ذكره السيد المحقق في حاشية شرح المطالع في بحث الكلي الطبيعي
ودعوى الضرورة تسليم فالتوجيه ما مر بيانا في توجيه كلامهم وقال بعض الاعلام توجيه كلام
الفلاسفة بما ذكره المحقق الدواني باطل اذ فيها ثلث احتمالات احدها ان يكون
المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري اذ لا شبهة
على هذا الاحتمال ان هذا المعلوم اذا كان ما تعلق فرض الشركة فيه اذ ربما كان
بالمشاهدة الشبه [illegible] مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا
ويكون المعلوم بالذات لاحدهما ما تعلق ويرجع فرض الشركة فيه الى المعلوم بالذات بالنسبة الى غيره
[illegible] وهذا الاحتمال [illegible] لا مدخل له في تصحيح التأويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان
يكون الشخص المعين هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو قسمان في بادي
النظر وان كان بحسب النظر الدقيق مطابقات الاحتمالين من القسم الثاني في حكم الاحتمال الاول
في البطلان [illegible] لا خفاء في ان علوم الملكات [illegible] المتكثرة هي الملكوتات بذواتها والافراد
المتميزة ان كانت معلومتين بذواتها الواجب الوجود بالذات كما لزم التمييز في علم السلوك
بينهما في الشهود والفلاسفة كما تقول عنه وان لم يكونا معلومتين لزم الا ما يكون

رقی بالعلم التام على الاكتحلية لزم ان تعقلت منه شيئا باعتبار الوجود فتعقل بذلك علوا
كثيرا [illegible] هذا امثال [illegible] يكفيهم والموانع تصحيح هذا وتفصيله بسبب التلخيص بلا تنقيح [illegible] مقدم
هي ان العلم بالذات عند الشيخين في العلم الحضوري هو [illegible] هذا الحضور لكون الامر
الخارجي معلوما بالذات والعبد هذا ملخص كلامه انما اراد ان كل امر يدركه بطريق
او التحصيل الاتي من فرض الشركة من المعلومات بالذات [illegible] بالذات [illegible] بطريق [illegible]
الغير المانع من فرض الشركة فذلك لا يحصل الا بطريق الاطلاع الحضوري للباطنين [illegible]
حضوري كما تقرر فلو لم يكن علمنا بذلك الامر بعينه حضوريا يكون ذلك الامر معلوما لنا
لا بالذات فالكلام في هذا الشق [illegible] المعلوم بالذات وان كان كذلك يكون ذلك
المعلوم بالذات المانع من فرض الشركة عند الواجب [illegible] عندنا [illegible] وان [illegible] ان الامر
الشخصي المعلوم بالذات للواجب معلوم بالعرض عندنا اذ ادركناه بطريق الاحساس
عن فرض الشركة دون ما ادركه فانه بطريق الحضور الغير المانع عن فرض الشركة فهذا ما
لا دخل له في تصحيح كلام الحكماء لانه يتبع منهم التكثير [illegible] ان كل ما هو معلوم لنا بالوجه
المتغير معلوم له بالوجه الكلي وهو [illegible] مما نعلم بانفسنا بالوجه الجزئي على ما
فلو كان الواجب عالما بانفسنا بالوجه الكلي لم يكن علمنا بها بالوجه الجزئي كما في الشق
الاول وبعكس هذا الاستدلال ما [illegible] الاستدلال الثاني [illegible] عليها ولانه يجوز ان
يكون المعلوم بالذات للواجب [illegible] مانعا عن فرض الشركة مع كونه [illegible] بالنسبة الينا
بالنسبة الينا بمداخلة الاحساس او التحصيل الموجب للمنع ويكون هذا مكابرة غير مسموع
فظهر [illegible] الشق الثاني وان كل ما هو معلوم بالذات له بالعلم الحضوري على الوجه
بواسطة الاحساس معلوم لنا بطريق الاطلاع الحضوري الغير المانع من فرض الشركة [illegible]
كلام الحكماء ثانيا ان المنع وعدم المنع كما قرره المصنف انما يرجعان الى نحو الادراك لا المدرك [illegible]

[illegible]

على ان المعروض وعدم هذه العلوم حيث قال لا شبهة في هذا الاحتمال فان هذه العلوم ك

فتامل واما ما ذكره من تردده بالجملة فهو الشبهة المنقولة عن الحكماء لنفي العلم بالجزئيات

المتغيرة وقد مر دفعها بما لا مزيد عليه وفيه على ان قول الفلاسفة تحاشون عن نسبة

مثال النقص الى [illegible] بسبب العلم المتقدم على الايجادات العينية بل تكفيرهم لو استقصى

العلم بالمتغيرات الزمانية الذي يتحقق قبل الايجاد ولست تعلم ان هذا مندفع عنهم بما نقلنا

عنه المحقق من الجواب عن الشبهة التي ذكرها الشيخ لنفي العلم بالجزئيات المتغيرة فتذكر

ان اريد بالنقص في قوله للوجه حيث قال بل الكل بالنسبة كما ذكره بطريق الاحساس والتخيل

للواجب تعالى بطريق التعقل هو ادراك المحسوس والمتخيل لا بالآلة بل بالحضور [illegible]

ما اورده من ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير وتعلق به تكفيرهم وذلك

لما عرفت من ان الواجب تعالى عالم بالمحسوس والمتخيل بالعلم المتقدم على الايجاد من حال الايجاد

والمحسوسات والمتخيلات حاضرة عنده في غاية [illegible] وكون ذلك مستلزما للتغير في تمام الكلام

وللنظر كلام في [illegible] العلم [illegible] وما نقله الشيخ من كلام الحكماء قريب منه [illegible] ورد

[illegible] المحقق الدوري [illegible] لا نطول الكلام بتفصيل ما فيه وما عليه [illegible]

وانما علمه تعالى [illegible] على القول لكون علمه تعالى حضوريا [illegible] العلوم

يكون [illegible] بالزمان كما ذكره بعض الاعلام لكون كل معلوم حادث [illegible]

معين وحضوره في ذلك الوقت حادث مختص بجزء معين في الزمان الذي [illegible] الذات

وهو العلم الاجمالي [illegible] ما ذكره من ان الجزئيات قبل الايجاد انما تعلم على الوجه الكلي

تشخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما له بوجه كلي منحصر في شخص في وقت الايجاد

يكون معلوما بذاته على وجه يكون ما نقلناه من قول [illegible] هو التفصيل [illegible] تكفير

الحكماء [illegible] علمه تعالى بالجزئيات في الازل بوجه جزئي [illegible] التأويل [illegible]

اذ ذكر في الشرح ان علمه تعالى اي العلم الذي هو عين الذات لا اختصاص له بزمان ومكان

فان هذا العلم ليس زمانيا ولا مكانيا وكذا صفاته الحقيقية على القول بزيادتها على الذات

فنسبته الى جميع الازمنة والامكنة على السواء من غير تغير فهو عالم بجميع الحوادث وحضور هياتها

الواقعة في اوقاتها من غير تغير كالعلم بالكليات بعين ان العلم بالكليات غير متغير كذلك علمه

بالجزئيات وحضور هياتها على الوجه المذكور غير متغير فهو يعلم الجزئيات بوجه كلي اي

بوجه غير متغير كما ان الكلي المعلوم كذلك بل هي حاضرة عنده في اوقاتها

لا تزول الكلام بره بالحضور الحضور التفصيلي الذي وقت الايجاد كما هو الحق والا فيوجه عليه ما

ذكره بعض الاعلام من انه لما كان كل منها ثابتا في وقته ولا يكون حاضرا قبل

ذلك الوقت ولا في الوقت المتأخر عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات المخصوصة باسمائها

الوجود واحكامها الواقعة في ازمنتها من حيث دخول الزمان فيها بحسب صفاتها اللهم

الا ان مثل هذا العلم لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحسب ان يحمل الحضور على ما مر بيانه

من ان كيفيته غير معلومة فتذكر والا فلا وجه له والذي يستفاد من كلام الكل في شرح رسالة العلم

ان العلم بالجزئيات المميزة على وجه التميز انما يصح لمدرك ادركها جسمانيا بآلة جسمانية في وقت

معين ونفي العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لكونه منزها عن

قال بعض الفضلاء هذا الكلام مذكور في المحاكمات والذي يستفاد من كلام اهل الحق في رسالة

العلم ان معنى قولهم يعلم الجزئيات على وجه كلي انه يعلمها على وجه اتم واكمل حيث قال علمه

بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا المعنى ما يسمى العلم بالجزئيات على الوجه الكلي

لا يتوهم متوهم ما اورد عليه المحقق الطوسي في التهافت بما ذهب اليه الحكماء من العلم بالجزئيات

المشكلة يحتاج الى الالات الجسمانية ينافي ما حمل هذا الفاضل مذهبهم عليه واقول يمكن

دفع هذا بما سينقل عن الفاضل الرومي في التهافت في دفع المنافاة التي ذكرناها تقوله

كيف وهذا ما ذهب اليه من ان المعتقد في مراد الحكماء ان ادراك الجزئيات الجسمانية انما هو
بالآلات الجسمانية انه كذلك في حقنا لا مطلقا ثم اقول [illegible] محل معضل الحكماء [illegible]
[illegible] مما ذكره نقلا عن بعض المحققين وجه عدم علمه بالجزئيات المتشكلة كما لا يخفى لكنها
[illegible] للتحقيق المحقق [illegible] التهافت عن الامام الرازي من ان الالتزام [illegible]
[illegible] ان لا يكون الباري تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة [illegible]
كالسموات [illegible] ليس [illegible] مذهبهم [illegible] بان المشهور
[illegible] في علم الواجب [illegible] حضوري لا حصولي كما نقلنا كيف وقد
[illegible] بما ذكره [illegible] في رسالة العلم والمذكور في التهافت للفاضل الرومي ان العلم
التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لكن لا بكل وجه حتى الاحساس فالمنافاة تحقق
[illegible] لانهم قرروا ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وان
العلم بالجزئيات الجسمانية بالوجوه الجزئية انما هو بالآلات الجسمانية ولا شك ان من جملة
معلولاته بواسطة او بلا واسطة الجزئيات الجسمانية [illegible] عالم باسبابها علما تاما [illegible] فيلزم علمه
بها على الوجه الجزئي [illegible] فالمنافاة بحالها ثم اقول انما قرروا ان العلم بالجزئيات الجسمانية
من حيث هي جزئية لا يكون الا بالاحساس فيلزم ان لا يدرك العقل الفعال الذي هو من
المبادي عندهم الجزئيات الجسمانية الا بالوجه الكلي فلم يلزم كون الواجب عالما بالجزئي الجسماني
بالوجه الجزئي [illegible] بيان المنافاة ان تخصيص بالاحساس [illegible] ادراك البشري [illegible]
[illegible] اذا كان اضافة [illegible] هذا كما ذكره بعض الاعلام [illegible] مذهب [illegible] ان
[illegible] بالذات حضوره او اضافة [illegible] انما يكون بالآلات وذلك
كل جزئي جسماني له مقدار بالذات او بواسطة المحل وادراك كل منها لا يتصور الا بانطباع
ذي المقدار والانطباع فيما لا مقدار له بوجه ممتنع فيكون [illegible] الا بالآلة الجسمانية [illegible]

انه يجوز ان يكون التعدد من لوازم الوجود الخارجي كالاحراق والاضاءة للنار لا لازم الماهية فاستلزم

فلا يلزم جهلا لاستعداد له ثم لا بد له من بيان   قيل وجوبها انه ازلي العلم

الازلي يستلزم انه غير عالم بها حال الوقوع اي حال البقاء ونحوهما وبعد الفناء اذ

فيلزم ان لا يكون عالما بالحادث في حال من الاحوال في الزمان الازلي لا شبهة اذ لو

علم الحادث حال الوقوع والبقاء والعدم لكان الحادث ممكنا ذو جهتين وكذا بعد العدم

اذ لو كان عالما به بعد الفناء لكان العدم ايضا واجبا لكونه ممكنا ذكره نعم بالتفصيل

الوقوع لعدم اقول لو تم خلاصة الوجه لزم تحقق حادث باللزوم كون الحادث ممكنا

لكونه حادثا ذو جهتين لما تقرر من ان الممكن ما لم يجب علته لم يوجد والجواب منع هذه

المقدمة لكن هذا الوجه ان كان الفاعلين بالقاعدة المذكورة لا يثبت المنع الذي ذكره العلم

من ان اثباتها مصرور   والجواب ما مر ان العلم تابع للمعلوم حد من حيث

من الاعراض نقلا من الاشارة ان العلم الازلي لو كان تابعا لما تاخر عنه لزم الاثر

ما جاب العوض بمنع اللزوم مستندا بان التبعية هنا التاخر حتى يلزم الدور بل

في التطابق فان العلم لحكاية عن المعلوم ومثاله هما متطابقان وان الاصل هو المعلوم

فلا يكون علة وحينئذ حاصل الجواب ان كون العلم علة للمعلوم ومفيدا لوجوده

ثم لما مر ان العلم تابع للمعلوم فلو كان علة للمعلوم وحينئذ لوجوبه لكان المعلوم تابعا له والتوقف

انت تعلم ان هذا جميع مقدمة لم يدعها المستدل انما استدل على وجوب الحادث بانه معلوم

ما جاب لا يمكن ان يوجد اصلا لكن لا يلزم انقلاب علمه جهلا اذا المفروض ان الكون

عالم به جل وعز وهو قد يكيف بمنع مقدمة من المقدمات المذكورة اي غير قابلين للمنع ثم اقول الحادث

قد يكون معلولا للواجب موجب للحادث وعلمه عين ذاته فحينئذ يمنع كون علمه

لوجوبه والعلم قد تقرر ان علمه فعلي وما يكون سببا للمعلوم فحينئذ يمنع التبعية الاولى

ان العلم التفصيلي هو العلم الحصولي والكلام في العلم التفصيلي على ما ذكره الشيخ في مبحث العلم
فلا ينتقض بالاعلام لا يلزم من كون العلم بالمعلول غير علة وغير مفيد للوجوب ان لا يكون
الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر كيف لا وقد دل البرهان على وجوبه
ولا يلزم منه نفي العلة المفيدة لا يراد النقض لنفي العلة مطلقا واقول انما المجيب بالغ
الاستدلال ولا غرضه دعوى اللزوم مقابلة بعدم لزوم الوجوب بجواز استناده الى
امر آخر خارج عن القانون والقول بان المقصود حال السند وهو كون العلم تابعا
للمعلوم ومفيد الوجوب ثابتا ضرورة فالتوجيه ما ذكرنا ان منع عليه الحكم بالا وجه في
الجواب ولو سلم اه اي لو سلم كون العلم علة المعلوم ومفيد الوجوب فلا نسلم
بطلان اللازم اذ لا تنافي بين الامكان والوجوب بل التنافي انما هو بين الوجوب
بالذات والامكان ولم يلزم منهما واما قاله بعض الاعلام من ان هذا الجواب على
الصور لا ان امكان الصادر من منفعلة العلم الوجوب عنده ففيه نظر اذ الكلام على
التسليم بعد الاحتمال التزام الخصم وليس للمانع مذهب نعم اقول المناسب في الاصل
في الجواب ويحقق ان اريد بالامكان والوجوب الامكاني الذاتي والوجوب
الذاتي فالملازمة ممنوعة وما ذكر في البيان غير تام لظهور انه لا يلزم من ان يكون الحادث
واجبا بالذات اذ اللازم على تقدير عدم علمي كون الحادث واجبا بالذات امكان
لا يوجد الحادث امكانا ذاتيا ولا محذور فيه اذ كل حادث ممكن ذاتي كما صرحت
المستدرك وهذا لا يستلزم الانقلاب قطعا وان اريد بهما الاعم من الامكان
الوقوعي والوجوب الغيري فالملازمة مسلمة وبطلان ثم اذ لا منافاة بين الامكان
الذاتي والوجوب الغيري والى هذا اشار الفاضل بقوله اه اتفق جمهور العقلاء على ان
لا تفاعهم الا شرذمة قليلة على ان الله تعالى عالم بذاته وبكل عالم بها درجة ما الصغرى فقد

تفصيلا نعم اما الكبرى فضرورية كما ذكره الشريف وله وكل ما هو عالم ابتداء بغير ...

ومقابل الاثبات مرة وبعض المحققين على ما في شرح المواقف واستدلوا على علمه بانه

لولا اختصاصه بصفة توجب العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بالصفة

المذكورة ترجيحا بلا مرجح وحيث اولا بان اختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصفة المذكورة

ان كان لصفة وهكذا لزم التسلسل في الصفات الوجودية وهو محال ... الا انتهائها

الى ما لا يكون اختصاصه الى سبب الصفة فيكون ترجيحا بلا مرجح فلا يصح الدليل المذكور لزم

التسلسل او الترجيح بلا مرجح وثانيا بان لزوم التسلسل غير مستقيم ... لا ترجيح بحالة نفسه

بالحقيقة لسائر الذوات فيجوز ان يكون تقتضي ذاته الاختصاص بامر فلا يلزم

الترجيح بلا مرجح ونقل عن المحقق في شرح رسالة العلم انه قال ... ما قال عالم من اهل

بيت النبوة عليهم السلام يعني الامام الهمام محمد الباقر عليه وعلى آبائه السلام

يسمى عالما قادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين كل ما ميزتموه باوهامكم

في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر

الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيين فانها كمالها وتتصور ان عدمها

نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به ... انتهى

والزمانية عند العرب ... ومنه يعلم ان اطلاق الحي على الله تعالى لكونه

واهبا للحيوة وكذا اطلاق باقي الصفات عليه باعتباره اليه ... حال الحكماء في وجوده

تحقيق مذهب الحكماء على ما حققه بهمنيار في التحصيل انه لما هو الدراك الفعال

الوصفان لتمام ذاته ومعنى قوله ثباته ان وجوده ... هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة

انتهى ومحصول كلامه انه حي بذاته معنى ان وجوده الذي هو عين ذاته يصدر عنه لا اثار الادراك

فيرجع الى ما ذكره المصنف من كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ... قدم في مبحث الكيفيات

وهو ان الحيوة صفة تقتضي الحس والحركة شرطها اعتدال المزاج اعتدالا نوعيا وذكر
في الشرح هناك تفصيل الكلام فيه مع استواء نسبة الذات الى الكل لكون
ذاته مباينا بحقيقته لساير الذوات فيكون نسبة ذاته اليها بالسوية
فذهب الاشاعرة الى اثباته وذهب جمهور المعتزلة الى نفيه كما في شرح المواقف واحتجوا
على ثبوت تلك الصفة الزائدة على العلم والقدرة بان الضدين نسبتها الى القدرة
سواء اذ كما يمكن ان يقع بها احدهما من غير فرق وكذا وقوع كل منها وقت من الاوقات
المعينة ممكن فمن غير ترجيح بلا مرجح وليس هذا المخصص هو القدرة لاستواء نسبتها اليها
والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تابع الوقوع يعني ان العلم بوقوع شيء ما
في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه حكاية عنه فلا يكون الوقوع في وقت
معين تابعا له لزم الدور فتعين امر ثالث وهو المطلوب ويتوجه عليه الاعتراض الاول اما اولا
وهو النقض الاجمالي بانه لو دل هذا الدليل على كون الحيوة صفة زائدة لوجب ههنا نسبة الذات الى
هذه الصفة ونسبتها الى الصفات على السواء فلا بد في الاختصاص بها من مرجح فيلزم اثبات ارادة
الترجيح بلا مرجح الثاني منع لزوم الدور وقد مر شرحه في حاشية التابعية فلا نفصل الثالث
ان الصفة التي هي الارادة كما يمكن تعلقها باحد الضدين يمكن تعلقها بالآخر فلا بد
من مخصص آخر وهلم جرا واجاب عنه بالمنع مستندا بانه يجوز ان يكون تعلقها باحد
الضدين ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لعله حكاه
جائزه
حر فيه كيف ومثل هذا في القدرة لجواز ان يكون تعلقها باحد الضدين لذاتها فلا تحتاج
الى الارادة بل القدرة مع اعتبار ... في الوقت المعين كاف لوقوع هذه في ذلك الوقت
الرابع منع ... كيف والاشاعرة يجوزون الترجيح بلا مرجح وقد
مر الكلام فيه ... الى انهاء ... على لزوم ...

الذي هي عين الذات كما مر وحاصله ان الارادة وكذا سائر الصفات
الحقيقية عين الذات والتفاوت بمجرد الاعتبار ويترتب الاثر العلم بالنفع اراد
وهو الداعي على تحقق الفعل فالذات باعتبار انه منشأ لآثار القدرة على وجه
زيادتها قدرة وباعتبار ترتب اثر العلم بالاصلح عليه ارادة ولا حاجة بحسب نفسه
ونقل ان الغزالي سئل عن الخيام عن تخصيص مقدار الفلك الاعلى بتخصيص من بين
الافلاك ومقاديرها ومداراتها وحركاتها فاجاب الخيام عنه بان ذلك لاجل انه
من مقتضيات النظام الاعلى ولما سأل الخيام عن الغزالي عن تخصيص ايجاد العالم
في الآن الذي اوجده ودون قبله زمان اجاب الغزالي بان ايجاد العالم في ذلك
الوقت ايضا من مقتضيات النظام الاعلى اقول لزم الشكل انه يعلل حقيقته
كما ذكره بعض الاعلام ان الارادة ليست زائدة على الذات الذي هو عين الذات
فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة لزم استحالة الارادات
الزائدة على الذات يعني ان السمع وارد قال بعض الاعلام ان هذا بعنايته
عموم عبارة التن حيث حمل على ان السمع دل على انه تعالى متعلق بادراك المسموعات
والمبصرات والمشمومات وبالجملة كل المحسوسات بالحواس الظاهرة والباطنة ودل على
استحالة الآلات فهو بذاته عالم بجميع المحسوسات بدون الآلات الا ان المناسب ان يقول
يعني ان السمع دل على انه عالم بجميع المحسوسات لا كونه سميعا بصيرا فقط ونقل عن المحقق
انه قال في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشرفها مناسبة
للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك حصر الباري تع بالسميع والبصير دون سائر الذائقة
واللامسة عنوانها العالم بالمسموعات والمبصرات واقول لا خفاء في ان كلام البعض
بظاهره عام لكن لما كان في صدد بيان صفات الواجب وذكر انه قادر وعالم
ومريد وكاره فتناسب ان يحمل كلامه هنا على كونه سميعا وبصيرا لانه تعالى اثبت له

السمع والعلم بكونه سميعا وبصيرا ولعموم علمه بجميع المحسوسات بل بجميع الكليات فقد ثبت سابقا
بالبرهان القطعي ولا يحتاج الى النقل بكونه سميعا بصيرا ولا فقد يتمسك   فقد رجح عليه بعض
الاصحاب هذه العبارة مذكورة في المواقف والاظهر كلامهم لا يخلو عن [illegible]
ثم انه يحتمل من الاشارة الى توجيه انه تعالى اي له صفة زائدة على الذات كما يجيب صحيح البعض
على العقل وهل ما قرره [illegible] هذه الصفة غير كونه سميعا بصيرا اي عالما بالمسموعات والمبصرات كما هو راي
الشيخ الاشعري ام لا يصح ان حقيقة الصفة الزائدة على العلم وكذا بالصفة الزائدة
على القدرة كما هو راي اصحاب الاشعري بسوق الكلام فما قال بعض الاعلام من
ان ما يتمسك هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات
والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في تحقيق كمال الحيوة فيه مع كمال التجرد وبهذا
ثبت انه سميع بصير فيه ان حمل العبارة على هذا المعنى يقتضي ان الدليل للاشاعرة كما
فصلنا ثم نقول قوله لكن [illegible] هذه الصفة غير كونه سميعا كما هو راي الاصحاب ثم الجواز
لا يصح صفة اخرى زائدة على الذات لا بد لتعيينه من دليل   وهذا الجواب لا بد
مذكور في المواقف وقد حققنا انه [illegible] بعض الحاشيات حيث ذكر فيه في مقام المعدة
ان ما فيه المذكورة في الشرح ومن صحح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها [illegible]
والبصير العمى والصمم وهما من صفات النقص فاستحال اتصافه بهما فاوردوا عليه ايرادات الاول
ما ذكره الشارح في قوله لا بد [illegible] من بيان [illegible] الثاني ان كون الصمم والعمى ضدان للسمع بل
هما عدم ملكة لهما فيلزم من انتفاء السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية بسبب
[illegible] النقص الثالث ان عدم خلو المحل عن الشي وضده يلزم فان الهواء خال عن الالوان
والطعوم المتضادة الرابع ما سيذكره الشارح من قوله والنقص لا سبيل اه   والنقص لا سبيل
الى بيانه اه هذا كما ذكره بعض الاعلام غير تام لظهور ان الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة
النقص والا فعلى الوجوب [illegible] فخر [illegible]   قوله اه معارض بالادلة السمعية القطعية

بيان الاستحالة في الاجماع [illegible]

الدالة على انه تعالى سميع بصير والقدرة الا ان الحق انه لا معنى للسمع والبصر بمعنى القدرة وادراك

وكلام الشارح يحتمل على التعبير والنقض الغير والجواب ان كلا منهما آه الا

وان كلا منهما عين الذات او صفة او شيء آخر مذهب البعض والتحقيق مذهب

الاشاعرة والحق والتحقيق مذهب الشارح ان السمع هو الادراك بالة مخصوصة هي السامعة

والابصار هو الادراك بالة مخصوصة هي الباصرة والا لا استحال على الله تعالى اذ الالة

السمع بالنسبة اليه ادراك المسموعات والابصار ادراك المبصرات فهما نوعان من العلم

والاصح ارجاعهما الى القدرة والمشيئة وغيرهما لما دل النقل على كونه سميعا بصيرا

لا يمكن انكاره وجب الاذعان بهما ولما لم يقع في الشرع اطلاق الشام

والذائق واللامس على الله لم يطلق عليه لانه لا علم المسموعات والمبصرات

والمذوقات لما علمت من عموم علمه فلا يتوجه ان الصفات عند البعض عين

الذات فيصح ارجاع كل الى الاخرى فتخصيص السمع والبصر بالذكر دون غيرهما

وارجاعهما الى العلم دون غيره مما لا وجه له ووجه عدم التوجه ظاهر

على ثبوت الكلام هو صدر باب التفصيل نوع كلمة كلاما فيتكلم وانما حملنا على هذا

اذ المقصود بيان صفة له وهو التكلم والمراد به القدرة على ايجاد الحرف في جسم

ليصح منه التكلم عادة وحاصل كلام المتن انه ثبت كونه تعالى قادرا على جميع المقدورات

فيلزم منه ان يكون قادرا على ايجاد الاصوات والحروف في الاجسام فيكون

متكلما اي قادرا على ايجاد الكلام في الاجسام التي لا يصح منها الكلام عادة فثبت بعموم

قدرته التكلم اليه بمعنى المنتظم من الحروف والاصوات حقيقة او حكما ليلزم الدور

توجيه الدور ان اثبات الكلام بقول النبي صلى الله عليه وسلم موقوف على صدقه وصدقه موقوف

على اخبار الله تعالى بصدقه بطريق التكلم فيلزم الدور وحاصل الدفع منع لزوم

اثبات صدق النبي صلعم على حسب ارادة الله تعالى لجواز ان يثبت بدلالة المعجزة كما ايده انه
اذا اخبر احد وقال انكم على الباطل وقد جئت لهدايتكم والدليل على صدق قولي
هذه الامور الخارقة للعادة فلا شك ان يطمئن القلب ويذعن بانه صادق وقد
نقلنا عن الاستاذ روح الله روحه في مبحث العلم ما يدل على ان هذا الشخص الذي ثبت
صدقه بالمعجزات اذا قال الصانع موجود يجزم به العقل بجزم بصدقه فهذا الشخص وعلى
لا يحتاج اثبات النبوة الى العلم والقدرة وان جميع الممكنات مستندة اليه تم كما يشير
كلام المحقق الدواني في رسالة اثبات الذات والصفات الى الاثبات النبوة
بالمعجزة يفتقر الى الفكر اي حيث قال ان النبوة يثبت بالمعجزة الخارجة للعادة
المقرونة بالتحدي بعد اثبات علمه وقدرته وان جميع الممكنات مستندة اليه وقد اشار
في رسالة مفردة ان لزوم الدور ثم انما يلزم لو توقف النبوة اولا اثبات على نفسه
فلا بعد في ثبوت النبوة بالكلام بان يدعي النبي صلعم اني رسول الله يعني ان الله الغني
اني رسول الله لا غير ان الله امرني بذلك حتى يقول ان هذه الدعوة متضمنة لثبوت الكلام
والدليل على ذلك هذا الكلام الذي عجز البلغاء عن الاتيان باقصر سورة من مثله
ثم بعد اثبات نبوته بالكلام يثبت بالكلام ان الكلام صفة له فيمكن ان يثبت
كون القرآن كلامه بالقرآن لا كون القرآن كلامه او نقول بعد ثبوت نبوته بالكلام
ان الكلام كلام الملك العلام ومن توهم ان اثبات الكلام لا بد بالسمع اصلا فقد ارتكب التلبيس
عليه الشرائع ووجوه الاثبات اذ لا استحالة في اثبات الله كلاما في الشرائع السابقة
ثم بعد اثبات الكلام بالشرع المتقدم يعرف بالكلام انه صفة له يثبت بها الشرع
ههنا قياسان متعارضان اقول العلة حل الصغرى في كل من القياسين على الكلية
وان لا يصح كونهما متعارضين ولا يصح قوله ضرورة امتناع حجية النقيض اذ لو لم

النفسي فيهما كليهما كما نبت الحرمة فيهما لا يمكن التوفيق بينهما بان يراد بالكلام في
الصغرى الاول اما اللفظي بعد الاكوان او المعنى النفسي في صغرى الثاني الكلام اللفظي وفي
الكبرى لما قيل بعض الاعلام من انه لا حاجة الى التصرف فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في
القياس الاول على معنى المتكلم وفي الثاني على ما به التكلم فالحق ان التدافع بين ذينك
القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما بمعنى جنسه وتوهم
جريان حكم الاخص فيه انتهى ووجه عدم التوجه بعد ما حررنا لا يخفى   قالت الحنابلة
حروف واصوات اي متعاقبة في الوجود يقارن قائمة بذاته تعالى قديمة فهؤلاء منعوا كبرى
القياس الثاني واثبتوا خبر باين منع مقدمة بديهية   حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف
هذا القول انهم لما كانوا قالوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق واللفظ المخلوق مشترك بين معنى
هو انه مفترى مكذوب والاطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب ذهن احد وتوقف على
ير اهل الحديث الى انهم احترزوا عن كون هذا اللفظ بمعنى مفترى فقالوا انه غير مخلوق
انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم قالوا العقيدة ثم حمل كلامهم
على هذا اولى من حمل كلامهم على ما توهم ان بعضا من العلماء الذين كانوا يعتقدون الاعتقاد
لم يعرفوا معنى القدم والحدوث وحسبوا ان المشتبه الحدوث اي كلامه انما هو ولم يعلموا
حدوث الكلام النفسي انتهى ولا يخفى ان نفي الاشتباه عن الجلد والغلاف مما يظهر من قبيل
والكلا ان المسموع الاظهر   فضلا عن ان المسموع من اصوات القرآن والمرئي من سطور
الكتاب نفس كلامه القديم ومن اقوى ما يعلل عنهم من ان الجسم الذي ثبت فيه القرآن
صار قديما بعد ان كان حادثا   واتفقوا على المشابهة اه نقل عن المعاصرين انه لما
رات الكرامية ان البعض القرآن حادث وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل
ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى وان الله لا كلام وان كلامه

المصحف

بذاته تعالى كالتكلم فهو قديم وقوله حادث لا يحدث [illegible] فرق بينهما بان كل ما لم يوجد [illegible]
بكلام [illegible] فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان [illegible]
فهو محدث [illegible] لانه بالقدرة انتهى والمعتزلة قالوا الكلام [illegible]
بانه المتكلم [illegible] الكلام اللفظي بالمعنى المصدري ليست قائمة بذاته تعالى بل
[illegible] بالهواء لا [illegible] ان الصوت كيفية قائمة بالهواء يحدث بسبب التموج كما قرر
[illegible] جبرئيل او النبي او جسم لا يصح منه التكلم عادة
كالشجرة [illegible] وادي اليمن ويعتبر كونه متكلما انه خلق [illegible] لا يلزم بمجرد الخلق
[illegible] يلزم من خلق [illegible] على مذهب الاشعري من قام به الكلام اي الكلام النفسي ولذا
لا يلزم من خلق [illegible] كلام زيد [illegible] وان [illegible] ذلك وتفصيل الكلام ان اثبات
المتكلم بالمعنى [illegible] ان يكون [illegible] متكلما بمعنى خالق الكلام ولما لم يكن زيد
خالق الكلام بل الخالق هو الله [illegible] الاشعري فيجوز خلقه الكلام في زيد يكون متكلما
بمعنى خالق الكلام لا بمعنى من قام به الكلام النفسي فالمنع ليس على ما ينبغي ولا حاجة
الى ما اجاب به عن السؤال المذكور بعض الاعلام بان المراد من خلق الكلام خلقه على
قصد [illegible] واعلام الغير وخلق الكلام في زيد ليس من هذا القبيل نعم ما
قال [illegible] ان التكلم على ظاهر التعريف ليس من الصفات الحقيقية والحق من الاضافات
وهو حادث من الصفات الحقيقية هو القدرة على [illegible] الحروف والاصوات وهو غير
ذات الواجب عند [illegible] المحققين والمدققين فانه بذاته قادر على تاليف الكلمات
لكنهم قد [illegible] القياس الاول [illegible] ان كلامه صفة له مستندا بان
الاصوات المرتبة التي خلقها الله تعالى في شجرة وادي اليمن مثلا كلامه وليست صفة
له بل [illegible] من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود [illegible] الكبرى الاول مستندا بان

[illegible] لما كان التكلم بمعنى الكلام
عند المعتزلة كان [illegible]
الكلام [illegible] والتكلم على مذهب
[illegible]

قال المحاكي الكلام بالفعل صفة له تعالى حادثة فيجاب بان المراد بمعنى المتعلق والايجاد
من الصفات الاضافية [illegible] والاشارة قالوا كلامه ليس من جنس [illegible] ليس من جنس الكلام
من جنس الحروف والاصوات بل بعض كلامه معنى قائم بذاته تعالى منع كلمة العقد
في الجنس الثاني وهذا هو المراد من قوله وقد صرحوا بنفي الجنسين الخ الى
على ذلك لانهم لا ينفون الكلام اللفظي مطلقا كما يشعر به قوله وهم يقولون الكلام اللفظي
فان اراد بالكلام في قوله كلامه تعالى ما يقابل الكلام اللفظي وقال بعض الاعلام الكلام
يطلق على معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان اراد والجواب كلامه ليس من جنس
الاصوات والحروف ان التكلم ليس من جنسهما فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات
والحروف انه لا معنى لقولهم وهم يقولون الكلام اللفظي المركب [illegible] لان [illegible]
ولا خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان كان المراد بالتكلم
المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان اراد وثانيهما ما به التكلم
فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته الا على القول بان الوجودات في المشهور العلم قائمة
بذاته على ما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم الا في المشهود
العلمي ورد عليهم ايضا ان الكلام بهذا المعنى متعدد كالاشياء الدالة فلا يصح قولهم كلامه
تعالى واحد عندنا وانما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء بحسب ما هو
التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد العلم
الاجمالي الذي هو عين ذات الحق او العلم الانتزاعي الذي هو منتزع من ذاته و[illegible]
ماهيته وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وتنزل
الكلام اللفظي المركب من الحروف بدل رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته
على ذاته لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته نعم لو قالوا بانه العلم الا[illegible]

والفائدة الزائدة على أنه يصح الرجوع المذكور لكنه لا نزاع للمعتزلة في معنى الامري زيادة
ذلك المعنى بإرادة فلا يصح الا في العلم لا اشتمال الزائد في التعلق ثبت واحول العقل المراد
بأنه التكلم وهو الكلام النفسي كما صرح به ومعنى الكلام في كونه مدلول الكلام اللفظي او
غير العلم المعتزلة وهذا الكلام مشهور بينهم واستدلوا عليه بدليل مدخول مشهور سنذكره
في محله وكذا لا ينقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام بحسب التعلق فقد صحح القياس
الا واحد اقول لا يخفى ان يصح هذا القياس انما يصح على تقدير ان يكون الصغرى فيه كلية
لو كان كلية يلزم ان يكون الكلام اللفظي معقوله صفة له تعالى وقد بينا انه ليس كذلك فقد لزم
وقع بطل التعارض بين القياسين باعتبار كلية الصغرى من الخ والقول واعلم ان هذا الزاد
لمقدمات القياسين السعيد المذاهب الاربع فمذهب المعتزلة كون الكلام صفته الحنابلة والكرامية
كون كل منهما قديما وللاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحنابلة والحشوية
كون المنتظم منها حادثا والمتأخرون من المتكلمين ... والكلام الكرامية والحنابلة ونظروا
مناظرات المعتزلة والاشاعرة وقيل هو في تحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
والا فلا نزاع للاشاعرة في حدوث اللفظي وللمعتزلة في قدم النفسي لو ثبت
ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف آه لعل الاشاعرة يتأولون المعنى المستفاد من تلك
العبارة بكيفية وهم قائلون بالكلام النفسي واللفظي وهذا هو المراد من الرواية المذكورة
في الشرح بقوله وجه اهاه   منزلة النبي صلعم بشهادة النص في كيفية الانزال
والانزال اقوال اصل نزوله هو ظهوره مستندا بما يسمع من الوحي حيث انزل ملك
بمسموع الى الطرف وله هو ظهوره بالعلم من اللوح المحفوظ وقيل هو انتقاله من
اللوح المحفوظ جملة الى السماء الدنيا في ليلة القدر واملا جبرئيل عم على السفرة وتنزيله
اتيان جبرئيل عم به منجما او تلاوته على رسولنا محمد صلعم في ثلث وعشرين سنة وقيل الانزال الالقاء

فعلم جبريل كلام الله بعلمه فيه ثم جبريل نزل الى الارض به وعلم نبينا به وتنقل النزول كذ
من العلو الى السفل والحركة منها مما لا شك حمله على المعنى المشهور يحمل له على ما عليه
الصوفية وهو الظهور بالكرة بعد السكون في مواطن الخفاء فمنزه خلافه تنزيل في
النزول عليه الامين في سائر المشهورة وان فيه فهما انه يمكن تفسير النزول بوجوه وجهه منها
النزول كثيرا ما يطلق عرفا على الوصول الى المنزل والمنزل هو الذي يكون فيه قرار واستقرار
فان المسافر على موضع فمكث في موضع واستقر فيه يقال انه منزل وان لم يتم البلوغ اليه
من طول مدة يكون اعلى وارفع من سائر مواضع مثلها وحده لسائرها وكلام الله تعالى
اذا بلغ النبي صلعم فقد بلغ الى منزل المستقر فيه فان النبي عم القرار والاستقرار في موضع
قبل ذلك لكانه شيء قدر على المواضع للمرور لا للقرار كمرور المسافر في مكانه قبل البلوغ
الى قلب النبي صلعم بلغ الى المنزل ومنها انه اوجد الكلام ليبلغ الى النبي صلعم لانه
ورود منه منزل والذي يكل للبلوغ الى موضع فبلغ اليه كان لازما في منزله وهو
الذي يعبر بالفارسية بجاي خود رسيد ومنها انه بكمال علمه وقدرته علم النبي صلعم كلامه
فهو العليم المعلم وقد علا النزول محكانه والنبي متعلم والمتعلم الذكي يحفظ المكتوب
مستفيد منزل عن قسمة لتقدير المكتسبة ارادا المتعلم ان يعده ليرجعه كبرق لامع
ونور ساطع مما استفاد ونزل على قلبه من منزلة عاليه وان ابلاغ الملك عليه لا علم له
ولا يعد هذا الاطلاع مثلا الا سبيل النزول بتوسط الملك انتهى ما اخذه ولم يعرف فائدة
ابلاغ الملك على هذا التوجيه لان الكتابة تصوير اللفظ واذا كان كذلك
كان اللفظ مصورا بالحقيقة فيكون مكتوبا اذ المكتوب هو المصور على هذا التفسير ولم
يلزم من ذلك ان يكون المكتوب بعينه من جنس الحرف والصوت كما ان نقش الفرس مصور في
القرطاس والمصور فرس ولا يلزم من ذلك ان يكون صورة المنقوش على القرطاس فرسا

وهو مستفاد من كلامه اقول توجيه الوجهين المذكورين على طريقة اهل السنة ان اثبات
ثبات الكلام انما هو بالسمع والنقد الاجماع على ان القرآن كلام الله وما اشتهر من
قوله نسبته تعالى من كونه ذكرا عربيا منزلا مقروا ومسموعا مكتوبا مقرونا بالتحدي مفصلا فالا
للتسبح الى آيات واعقيب الارادة لكون لا يصدق اذا اريد معانيها الحقيقية الا على هذا الكون
المنتظم من الحروف لانه الاصل للحقيقة ولا باعث على صرفها عن معانيها الحقيقية فيجب
الحمل عليها ولا وجه لما سيجيء من انه يجوز ان يكون الموصوف بالخواص المذكورة
هو المعنى القديم من قبيل وصف المدلول باسم الدال كما يقال سمعت هذا المعنى ووجه
ذلك فاما خبر الارادة آه قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة يكون الاشياء
على حقيقة كلمة الجزاء ان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيئا حيث وقع في سياق
النفي يقتضي حدوثها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة فيتسلسل
والجواب حمل هذا الكلام مجازا فلا دلالة على حدوث كلمة كن واجيب بانه على حقيقته وتقريره
ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه وكونه الا هذا القول وهذا لا يقتضي ثبوت
هذا القول لكل شيء بل غايته انه لو حصل فيه شيء لكان هذا القول كما يقال لا
بعد ارشاده للدال اقول لا اعلم فانه لا يدل على انك تقول اعلم لكل احد بل على انك
لو علمت شيئا لاحد عند الارشاد لكان قولك اعلم واقول على تقدير القدم وزيادة
الصفة على الذات يلزم ما اشار اليه اذ وقوع القديم الزائد على الذات يتوقف
امر كن سابقا عليه بالذات لا بالزمان وهكذا الا ان تركيب القول بان وقوع القديم
ليس بامر كن كما يومي اليه اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون لدلالة اذا على الوقت
المعين بوجه ويؤيد هذا الوجه ما نقلنا عن العلامة اولى علة الاحتياج الى المؤثر
هو الحدوث الزماني فيبطل مع الامكان وفيه ما لا يخفى   وجوابها آه ظاهر بما ذكر

الجواب غير محرر وقد عرفت بما ذكرنا محصل الجواب فلا تغفل واورد السيد السند
على هذا الجواب ايرادين محصل الاول بعد التلخيص والتنقيح على ما افيد في شرح المواقف
الواجب ان مجرد ما نقل عن الاشاعرة في جواب دلائل المعتزلة لم يفد تمام النزاع
بين المعتزلة والاشاعرة انما هو في ان القران ما هو هل هو المعنى القديم النفسي
ام المؤلف اللفظي فلا بد ان يكون للقران المتنازع فيه خواص مقررة مسلمة بينهم
حتى لا يكون النزاع لفظيا فمن تلك الخواص ان البعض دل على تحريمه واثبته بما يجب الاذعان
به وان المتنازع فيه الثابت بالنص موصوف بالصفات المتعددة وكل ما هو
موصوف بتلك الصفات لفظ فالقران المتنازع فيه لفظ ومنها انه ثبت بالضرورة
من الدين ان المتنازع فيه الواجب اذ عبارة منتظم مؤلف مفتتح بالتحميد
مختتم بالاستعاذة وما يكون كذلك لا يكون الا لفظا ومع لا يندفع بهذا الجواب الا
لفظا مشتركا بين المعنى القديم النفسي والمؤلف اللفظي فبعد تسليم انه بهذا المعنى هو المتنازع
والمتنازع فيه وهو موصوف بما ذكر ولا يجوز اطلاق القران على المعنى النفسي حتى
الاشتراك اللفظي فبطل الجواب المذكور ثم هو القدح في ادلتهم التي اقاموا على
القران المتنازع فيه هو الالفاظ والكلمات المقروءة التي ادعوا في ذلك ... ما
في تحصيل الايراد الاول ومع عرفت مما ذكرنا ان مراد المجيب منع حصر القران في اللفظي لكن
ما سنذكره من كلام صاحب المواقف يدل على ان القران حقيقة هو الكلام النفسي عنده
ومحصول الثاني على ما افيد انه ان الكلام النفسي الذي هو مدلول اللفظي بزعم الاشاعرة
ان يكون موجودا بالوجود العيني او الوجود الذهني ضرورة انحصار الوجود فيهما والثاني
باطل بزعمهم لانكارهم الوجود الذهني فتعين الاول والظاهر ان مدلولات الالفاظ
الكلامية ومسمياتها موجودات خارجية كالسماء والارض وغيرهما وعرضية كالاعراض القا

ولا يتصور قيامها بالذات الواجب مع ضرورة فكيف يكون بديهة وبهذا يظهر (ينهم)

ويرجع الى هذا ما نقلنا سابقا من بعض الاعلام من انه لا يصح قولهم ان الكلام معنى قائم (اهـ منه)

قائم بذاته تعالى الا في الشهود العلمي وما ذكره في رد الايراد الثاني من انهم وان انكروا الوجود الذهني

لكنهم اثبتوا الثبوت الخارجي المنفك عن الوجود بدل الوجود الذهني فيسقط الاشكال (والعبادات) (عليهم)

عندهم منقوض بمثله في الاعيان الثابتة التي هي شيء لم يقولوه باعتبار الثبوت قائم بذاته

من كون قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى يمكن دفعه بان القول بالثبوت في

الخارج المنفك عن الوجود وان اشتهر منهم خلاف البديهة كما مر في مبحث الوجود من الشرح

ثم لو فرض بانه معنى السائر الى رضي وغيرها قائم بذات الواجب باعتبار الثبوت يكون قيام (الى)

العلم بالاعيان الثابتة [illegible] عن جزاه. القائم ما دل لسان اه نقل عن

هاشم واتباعه انه من جنس الاصوات والحروف واكثر الجاحظ ان المرقوم في اللوح

المحفوظ والمكتوب في المصحف ليس بقرآن وذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف

يسمع عند سماع الحروف والالفاظ ويوجد بنظم الحروف حتى عند المكتوب ويقوم باللوح

المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا هو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف (ولا ينقص)

بنقصانها وهنت ضميرا [illegible] من الاشكال يسمع كلام الله على ذلك بقوله وان احد من

المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله واورد بما اه بمعنى ان اريد من

السماع ما هو البلا [illegible] يسمع كل احد كلام الله بل السامع له من سمع من اول الشارع خبره الله

تعالى عنه وان لم يرد به ما هو الكلام بل اريد به فهمه من الاصوات المسموعة لا اختصاص له بموسى عم

فما وجه اختصاص اه وجه اختصاص موسى عم به انه سمع بحيث نسي سمعه الصوت فضيلة

من غير ان يكون كلاما من جنس الناس على ما حققه الشيخ من اوائل المقالة العاشرة

من الالهيات كتاب الشفاء ولا يكون الا بطريق خرق العادة والاطلاق السماع حقيقة على (اذا)

الى انه ربما ذكر في شرح المواقف من ان الامر والنهي وغيرهما للنسبة اتحاد حقيقة لعدم

... بما ذكرتم الى ان الانواع الاعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالاشياء فيجوز ان يكون جنسا

... وهاهنا بعض فتح على الظاهر وانه يلزم تحقق جنس لا نوع له حقيقيا وانه تكلف ولعله لهذا

... السعد ... من الجواب عن الرابع ان المخاطب في الامور انما يلزم في الكلام اللفظي

دون النفسي ... ويكابر بان السفه اه واجيب ايضا بان السفه هو الكلام

... الحكم مطلقا من الامر الازلي ليس كذلك ... الحكمة عليه فيما لا يزال فرق بين هذا

وبالذكر ... في الشرح ... الاثر بالاضافة في الامر في الازل   طلب الرجل اه ا

انه ليس طلبا بالفعل حقيقة بل هو رجاء كالاخفى   لكن لما استمر الى على الوجه لا يظهر فائدة

الامر في الازل   وجوابها ان الكلام اه محصله ان امره وكلامه ازلي ابدي

والتكليف كذا مكالمة موسى انما هو باعتبار التعلق الحادث فلم يلزم شيء من المحذورات

واثبت خبر بانه يلزم بناء على ... ان ما هو محل الحوادث حادث حدوث الامر

الكلام المتصف بالتعلقات الحادثة وجوابه ان ما قرروا هو ان ما لا ينفك عن حادث فهو

حادث والامر والكلام ليسا من هذا القبيل لانفكاكهما عن التعلق ازلا وفي اكثر الاوقات

بمعنى خلق الحروف اه الا ان مراد المصنف هو القدرة على خلق الحروف

ولا شك ان عدم التكلم اه هذا ليس نقضا لكلام المعترض بل تعميم لبعض انه دليل عقلي الى دعوى

وصفه ... والنداء منقوض بكلامه هذا   المتكلم من قام به الكلام اه قال السيد المدقق

الكلام هيئات وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهواء المتحرك المخصوصة فيكون الكلام

والحروف قائمة بالهواء والهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يلزم قيامها بالمتكلم بالواسطة

فاذن المنسوب الكلام الى المتكلم ليس لقيامه به بل لنسبته اليه بان المتكلم يعين الحروف في ميز

عن بعض وكذا الكلمات والتركيب على هذا الوجه   تفسير المتكلم من قام به الكلام بل الا كما ...

ان الكلام المتكلم من قام به التكلم . لانه اوجب الكلام اه المتكلم من قام به التكلم
لا من قام به الكلام ويجوز ان يراد بالتكلم احداث الكلام وايجاده فتوهم فساد دليله
فيقول فيدفع التعاقب البارئ بالتكلم بمعنى خلق الحروف فساد فلم ذلك ان المتحرك من قام
به الحركة لا من قام به الحركة فظهر ان مبدا الاشتقاق هنا هو التكلم وهو تحريك الكلام او نحوه
ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة قوله وح فالكلام القائم اه واندفع بذلك ما ذكره السيد
المحقق في حاشية الكشاف من انه يمكن ان ينتظم برهان على اثبات الكلام النفسي فوق
قول الشرع على انه تع متكلم والمتكلم من قام به الكلام على قاعدة اللغة في المشتقات فلا بد
ان يكون كلامه قديما لاستحالة قيام الحوادث بذاته تع والعبارات حادثة فهو
مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته وهو المطلوب الا ان الاشتباه ظاهر فالمولى الدواني
يجده من نفسه اه الطان هذا المسكين الا العلم وقد سبق في كلام الشيخ ان الكلام
النفسي غير العلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة غير معقول
اه اى لا معقولية له اذ ليس له صفة زائدة على الذات اصلا فلا يجوز ان يكون
به الكلام النفسي بالمعنى المذكور واعلم ان هذا لم يدل عليه دليل عقلا الا انه لا معقولية
له قطعا والمفهوم ان الاثبات بالنص والتواتر هو الكلام اللفظي واما الكلام النفسي
الذى يدعون اشاعرة ان معنى قائم بذات الله تع وغير العلم والقدرة والارادة
والكراهة وسائر الصفات الثبوتية لم يدل عليه دليل قطعي لا عقلا ثابت لا عقلا
ونقلا وان يتوهم انه اثبت بعض غير ادليل عقلا ان الله تع صفة زائدة ازلية مسماة
بالكلام في لسان الشرع لم يتم كلام قديم لفظ حادث وهذا اللفظ كلام اتفاقا فكان
الكلام ان قديم وحادث لكنه لم يثبت فلا ضرر على الاقرار بقول نعم علم وان احوط السكوت
عن هذا الكلام لئلا يؤدى الى ما قال النبي صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك

اشتملوا القرآن كلام الله ورواية الرواة من الصحابة دلت على انه نزل اولا دفعة
لكيلة الى السماء الدنيا ثم بعد هذا ثم بعد هذا الى نبينا منجما من الاحتمالات التي لا تكاد تعد
الشرعية والبراهين العقلية والمدار به اذ في حين احداث العالم واختراع اللوح والقلم صار كل
كلام الذي يكتب به هو ما في اللوح المحفوظ وقدر نزول كل كلام على نبي في زمانه فيعبر عن الماضي
وزمانه بصيغة الاول فلا اشكال وقول الغير مكتوب فهم قوم بان يكون القرآن قول لله مروي
بانه بعضه وبعده فيه لكمال القدرة بعد هذا ارسال الى نبي لتعلم وتعلم الناس فلا يلزم قدم
كل قول بها باعتبار ان الكل كاين مكتوب فيه وكلام اسم لهذا المؤلف الذي اوجده
وبعضه يكره ومن غير اعتبار خصوصية محل اوجده فيه ثم لو جوز المجاز التي ذكرنا الحقيقة بان
الشريعة واطلق الكلام على العلم الازلي او القدرة القديمة كان له قدم بهذا الوجه
ولعله لا يكبر بعضهم المجاز من لم قدم في ملازمة الشرع اذ لم يظهر رخصة في جواز هذا المجاز بل لم
على الاشاعرة القائلين بان كل حادث مخلوق ان فرقوا بين كلام الذي تقرأه القارئ
وبين كلام الباري انتهى ما فيه وهو موجب للتوجيه الثاني فقد شرحناه في
الشرح حقا او لا باس بذكره وتحصيله ان مدلول الكلام اللفظي الذي سماه الاشاعرة
كلاما نفسيا ليس هو مدلول العلم الجزء الارادة من الامر والكراهة في النهي غير لازم
غيرها واستدل الاشاعرة على ان الكلام النفسي غير العلم ما ذكره الشارح هنا كون ان الا
يدعون ان النسبة احد طرفي الاخبار الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان يحكم
بما لا يعلم بل يعلم خلافه او شك فيه واعترض عليه الشارح بما حاصله ان المعنى النفسي في هذه
الصورة هو ادراك مدلول الخبر سواء اطلقنا وهذا مذكور في حاشية الخيالي على شرح
العقائد مع زيادة وبه انه لا تم في شانه ثم ورفيا س الغاية مثل الشاهد عن معد
وما ذكره بعض الاعلام ايراد على كلام الشارح ان هذا المعنى ليس مغاير للعلم بمعنى الادراك

المستقبل
الماضي بالاستقبال والله اعلم بحقيقته

المطلق وفيه نظر ظاهر والدليل على ان المعنى النفسي غير الارادة انه قد يأمر الرجل بما لا يريده

كالمختبر لعبده هل يطيعه اولا وكالمعتذر عن ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد

ان لا يفعل المأمور ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين

صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كالارادة قطعا وستعرف ان ذلك يمكن في النهي

ايضا فلا دخل له في تحقيق المعنى النفسي الذي في النهي من الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما

لا يكرهه كما في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض عليه بانه ليس هناك حقيقة النهي

بل صيغته فقط واعلم ان الخيالي في حاشية شرح العقايد بعد ذكر ان الدليل المذكور ايضا

يدل على مغايرة العلم النفسي لمطلق العلم قال ان المقام محل الاوهام والاولى ان يحتج

بالبيان بان الحق ان المعنى الذي نجده من انفسنا اذ لا يتغير بتغير العبارات وفيه اولا انها

ان قولنا زيد قائم وزيد مثبت له القيام والصفة زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد

والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك معنى مدلول

اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة مصور الاطراف والنسبة اليه ولا يجد ذلك المعنى عنده

عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا

من العلم وان الامر يتعين عن الحالة الذهنية والانكار رد اليه الموفق واقول اولا انه لا خفاء في

ان المدلولات المطابقية للعبارة المذكورة متغايرة وانها حكايات عن واحد والمدلولات

المطابقية للعبارات المذكورة ليس عين ذلك الواحد لكن لا نم ان ذلك الامر غير الاذعان

بقيام زيد في الصورة المصورة والاذعان هو علم تصديقي لا محالة والشاك لا يجد هذا المعنى بلا شبهة

وقوله ثم يقصد فيجد ان اراد به قصد الاخبار والحكاية عما في ضميره فلا نم انه يجد ذلك المعنى الواحد

الذي هو الاذعان ولو سلم فلا نم انه يجده قطعا بل ادركه عند القصد المذكور الحكاية

كونه شاكا في وقوع النسبة وقوله مع عدم علمه بهم واستنكر فلم يلزم ان لا يكون ذلك المعنى

من العلوم كما قيل وثانيها ان الامر بعض الحالة الذهنية وهي الارادة لا غيرها وكذا النهي بعض
من الكراهة لا غيرها وبالجملة لا يتم اتمام التعبير عن غيرهما والله الموفق للصواب
هذا الكلام النفسي عند الاصحاب انتهى قال بعض الاعلام لو كان البناء على مجرد ما ذكره
امكن حمل كلامه على ان المراد من الكلام التكلم اي كون الذات بحيث يفيض العالم الكلام
الى الغير كما لا يخفى وح يصح كلامه بلا تاويل الى ما ذكره صاحب المواقف انتهى ولا يخفى ان
الكلام ح يكون امرا اعتباريا بخلاف العبارات فانها تسمى كلاما لا انه لا خفاء في ان
الكلام لغة وعرفا هو المنتظم من الحروف والقول بانه مجاز مبني على اصطلاح حادث بعد تكون
اللسان واستعمال المعنى اللغوي العرفي مجازا باصطلاحها فيكون الكلام النفسي كذلك امرا آه
هذا كما في ان المراد من الكلام النفسي هو الاسم وعبارة المدقق الدواني في رسالة اثبات الذات
والصفات يدل على خلاف ذلك حيث قال فوجب حمل كلام الشيخ الاشعري على ان المراد به
ما يقابل العين فيكون الكلام النفسي عنده مجموع اللفظ والمعنى ولكنه يحمل الاشتمال في قوله
للمواقف شاملا للفظ والمعنى على شمول الكل لاجزائه والذي في هذا المقام خلاصة وعلى هذا لا يكون
تعدده فيكون الكلام او ممنوعا لان كون المراد بالمعنى ما يقابل العين لا يستدعي ان يكون
الكلام النفسي عنده مجموع اللفظ والمعنى بل اللازم ان يكون اسم اللفظ وح لا بد من ارتكاب
مسامحة حتى يجوز وهو كون الظهور ان المجموع ليس مكتوبا بل المكتوب هو اللفظ كما لا ان
ان يتكلف جدا اي مع لزوم مجموع اللفظ والمعنى هذا وارد على كلام صاحب المواقف ايرادان الاول
ان مذهب الشيخ الاشعري ان الكلام هو واحد قديم ازلي وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما هذه
بحسب التعلق كما مر وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى القائم
اللفظ المترتب التكلم الثاني انه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ
وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة وهذا الفرق ان وجب اختلافا

في الحقيقة فلا يكون القايم بذاته تع من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقاري
وما يقوم بذاته تع حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون باجتماع الاجزاء وعدمه
كان تبعض صفاته الحقيقية تع محال الصفات المخلوقات وليس كذلك والقول بانه
بان مقصد صاحب المواقف الامعنى في قوله النفسي اعم من مدلول اللفظ
وكذا التبعيض المعارضة والتحدي بالكلام الحقيقي وكونه معروا ومكتوبا في المصاحف
كما هو صريح عبارته والواحد الاتي الذي يصير احد الانسان هو احد فرد من هذا الاسم
وهو القايم بذاته تع وعدم انطباق الاوصاف المذكورة على فرد من الافراد الذي
هو الكلام اللفظي غير مضر وما يقوم بذاته هو غير اللفظي فلم يلزم عدم الفرق
بين القايم بذاته تع وبين ما يقوم بالقاري الا باجتماع الاجزاء وعدمه
ما نقله الشارح من صاحب المواقف موافقا لما صرح به السيد المحقق في شرحه
بقوله وما يتعلق به حيث يدل على ان القايم بذاته هو اللفظ وبل الدواني
الدواني لا يقبل هذا الحمل الذي على المجموع او الاول ففلتبا وثانيا على الاصوات الحروف
او ما يشمل الاصوات والكلمات معا حيث محال بعد تحقيق الكلام النفسي وليس هذا
تحقيق كلام صاحب المواقف من انه الاصوات والحروف او ما يشمل الحروف والاصوات
والنقل من الثالث ان الادلة الدالة على المسح لا يمكن حملها على اللفظ بل يرجع
الى الملفوظ كيف وبعضها لا يتعلق المسح باللفظ كالنسخ حكمه وبقي الادلة وسيشير
الى جوابه عن قريب والمحقق الدواني في تحقيق كلام الله كلام ذكره في شرح العقايد
بعد ذكر الايرادات المسلمة ومن التتمة المذكورة مع الاشتراح المذكورين في هذا الشرح
ومحصله موافقا لما ذكره في اثبات الواجب ان صفة التكلم ثبتا عبارة عن قوة
تاليف الكلمات ترتيبها على الوجه الذي ينطق على التقيم وهذه الصفة صدا الخرس وهي مبدأ

تعليق

الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد يتخلف عن تأن الكلام الغير معلوم لنا نعقد
علما ولم يتعلق بتلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها
خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا في كلام الغير وبعد تمهيد ذلك قال كلام الله هو الكلمات
التي رتبها الله في علمه الازلي بصفة الازلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهو العلم الصفة
تدلمه وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلي اشير بل الكلمات والكلام
مطلقا ان والكلمات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله الا ما رتبه بنفسه
من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب
بينها في الوجود الخارجي وهي بهذا الوجه كلام لفظي وهذا الكلام الازلي خطاب
متوجه الى المخاطب مقدر وهذا الوجه ليس مذهب الحكماء ان كلام الله علمه وسالم
بما لزم فقد هب المعتزلة من كون كلام الله قائما بغيره ومذهب الكرامية من كونه
محلا للحوادث ومذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وحدوثها
وظ كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليس كلام الله حقيقة وكلام
صاحب المواقف من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى
من غير ترتيب فيها لقصور الآلة فانه سفسطة وفيه اولا ان ما ذكره ان صح لبطل لعله
صفة المتكلم ايضا اذ التكلم هو حصول الكلام بالفعل وظهوره لا محض قوته فقط والا لكان
الساكت زمانا في حال واخرى متكلما بكلمات شتى متناقضة ذاته حين بانه
يمكن ان يكون مراد المدقق من المتكلم الاسم ما بالفعل ويكون الساكت زمانا متكلما
بالمعنى الاسم بكلمات شتى متناقضة حال الاستحالة فيه وثانيا انه لو تمحض من المنافقة
في كون الصورة الخيالية الفاظ وعبارات بناء على ان الصورة العلمية مساوية للمعلوم
ماهية لا نم ان كلام الشخص هو الذي رتبه في خياله لم لا يجوز ان يكون هو الذي اظهره

في مقابلة على ما هو المعروف الثية ما فيه وثالثها ان قوله وهذه الصفة عند المحققين
الا فرس هو الذي لا يتلفظ ولا يتلفظ او لا يتمكن من التلفظ لا الذي لا يتمكن من نظم
الكلمات في الخيال بل هو قد يتمكن منه ويعبر عنه باشارة وفيه تامل ورابعها ان
قوله وهي غير العلم تم وما ذكر لبيانه غير تام اذ غاية ما لزم من عدم تعلق علمنا بكلام
الغير بوجه خاص ان لا يتعلق به علم من جنسه بوجه آخر فلم لا يجوز ان يكون تلك الصفة
هذا العلم الخاص واقول الكل في الاعتراض ان الحق ان قوة التاليف هي القدرة
وهي غير العلم او غير العلم الفعلي وان كلام الغير ليس كلاما وما رتبنا في الخيال
وهو علمنا لا غير وكذا ما رتبه الغير في الخيال هو علم الغير بالكلام فلم يثبت الكلام
النفسي الذي غير العلم والقدرة ونقول ان قوله كلام الله تعالى هو الكلمات ان
ان اراد به ان كلام الله هو الكلمات المذكورة التي هي علمه تعالى هو الكلمات التي
ان اراد به ان كلام الله هو الكلمات المذكورة التي مبدء تاليفها هو الصفة الازلية
التي هي القدرة على التاليف او العلم الفعلي تم ولا كذلك يتحرك فينا العبد ولكن بان كلامه
ليس علمه وغير القدرة وان اراد غير ذلك فغير تم ولم يلزم ما ذكره وقال المدقق الدواني
في اثبات الواجب امتيازه كلامه تعالى عن العلم ان كلامه غيره تعالى معلوم له وليس كلامه
كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما لنا انتهى اورد عليه النقض بانه لو تم لدل
على ان علمنا باحوالنا ليس علمنا لنا قد يتعلق بغير احوالنا وهو معلوم لنا وليس احوالنا
فالحق ان ههنا علمين احدهما علمنا بكلامنا وثانيهما علمنا بكلام غيرنا والاول منهما علم
فعلي يكون ان يوجد به كلامنا وليس الثاني منهما كذلك وكذا حال هذا النقض متوجه على ما
نقلنا في بيان الفرق عن المدقق ثم قال المدقق الدواني في اثبات الواجب ولما كان
علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه القديم واحدا مشتملا على

من الكتب والصحف واللغات المختلفة والاخبارات؛ والانشائيات ولما كان كلامه ازليا
لم يكن حينئذ متوجها الى المخاطب الحاضر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المعنى في طلب
والانشاء قياسا على الخبر بالنسبة الى الزمان الحاضر للمخاطب فلا اشكال في وروده تعبيرنا بصيغة
وتعبيرنا بصيغة المستقبل وافيد اولا انه كيف يلزم من شمول العلم شمول الكلام والرجوع الى
كان ما كان عما اذ كل علم فيه انه صرح بتغييره والى بيانه ان يكون الكلام واحدا عن ما حكى
وسرياتنا وتاريخا وقصصا وخبرا وانشاء، وفيه ما فيه وثانيا بان صفة الكلام الازلي
بما يكتبه يتعلق اخرى لا تعليق معنى من الازل هذا وقال بعض الاعلام ان كلام الذي هو الاداء
يرجع الى كلام صاحب المواقف واقول فيه نظر على من تأمل في كلامها وكيف جاء
في محله ومن قد ذهب الشيخ الى المحقق الدواني كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة
بذاته تعالى من الاصوات القائمة بما فيه الحقيقة حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قائمة به مع انها
مترتبة ومتعاقبة مرتبة القصور الازلي وقال بعض الاعلام ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام
النفسي المعنى الذي هو صفته ليرد الاعتراض المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى
بما يشتمل على ما ذهب اليه الحكماء بل ادراجه في العلم كما قال المذهبين واقول الايراد
بالحقيقة هو الملازم من الايرادات المذكورة على صاحب المواقف والجواب محل نظر اذ قيام
الامر الشامل بذاته تعالى يقتضي ان يكون ذلك الامر صفة له تعالى وكون الملفوظ كلامه حقيقة لا مجازا
على ما نقله السيد المحقق في شرح المواقف عنه يقتضي كونه صفة له والقول بان المقصود اندراج
تحت العلم مخالف لما هو المنقول عنه من انه غير العلم وقد مر تفصيل الجواب بوجه منقح مع الاشارة
الى ما فيه قال بعض الفضلاء اه وهو السيد المحقق قدس سره في شرح المواقف واكثر ما
ما ذكرنا اه وعرفت ان في الجواب المذكور فتذكر ومن انكر كلامية ما بين الدفتين جواب
عما ذكره صاحب المواقف من لزوم عدم تكفير منكر كلامية ما بين الدفتين حقيقة والظ

ثم ما ذكره بعض الاعلام ان اطلاق الكلام على الالفاظ والعبارات بطريق المجازية وهذا ما ذكره كونه
حقيقة فيهما ومقصد صاحب المواقف ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة وان جعل منزلا من
كلام النفسي وعلم هذا من الدين ضرورة فيلزم تكفير المنكر لكلامية حقيقة الكلام ما يعلم من
الدين ضرورة ومنكر ما هو من ضروريات الدين كافر قطعا وللمجيب ان يمنع كونه من ضروريات
الدين كافر قطعا وللمجيب ان يمنع كونه من ضروريات الدين مستندا بان الضروري كون ما بين
الدفتين كلاما واما كونه حقيقة فلم يعلم من الدين ضرورة فتدبر وما ذكر من ان ترتب الحروف الخ
واجيب عنه بان المراد من اللفظ القائم به تعالى غير اللفظ بالمعنى العام بل ما ذكره بالتلفظ
فرق بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالمعتبر غير قادر ولولا هذا لكان القول بقدم
الملفوظ مع حدوث التلفظ ينافيه وهذا يندفع ايراد اخر يورد على قولكم بقدم ...
دون حدوث اللفظ ما من ان هذا الحمل يستبعد لان الادلة دالة على حدوث القرآن بمعنى
التلفظ والقراءة وهو اللفظ القائم بنا حادث واللفظ القائم بذاته قديم وما قيل ايضا
في المواقف واعترف به ان الخطاب اللفظي ... اللفظ القائم بذاته تعالى
وخطاب بدون المخاطب في الازل ولا يبعد ان يقال ان اعتراف صاحب المواقف على التنزيل
التنزيل وارجاع المعنى فانه قال في جواب ... ولا يجوز ... هذه العبارة
ان ذلك في اللفظ واما الكلام النفسي فلا شك فيه ولا يخفى انه حمله على التنزيل ثم اقول
القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ مما يأباه ... اذ اللفظ القائم بذاته لا يلفظ فيه
بعدم الجارحة ثم اقول الاستدلال المذكور في الشرح حاله اذ القول بلفظ قديم مثل القول
مسجعة الاشياء الى الوجود فتدبر ونقل عن العلامة النيسابوري وغيره كلام في تحقيق الكلام
وهو ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا
في الكتابة فالقرآن وجود عيني وهو القائم بذاته تعالى هو قديم لا يتطرق اليه شيء من صفات النقص

ووجود ذهني كما في حفظ القرآن ووجود في العبارة وهو على لسان القاري ووجود كتبي وهو
المثبت في المصحف وهو بهذه الوجودات الثلث حادث واطلاق القرآن على المكتوب
والملفوظ والمتلو والمحفوظ مجازي باعتبار الدلالة على القائم بذات الله تعالى ولا بد
على ان كل مكتوب حادث فانه تقدم بحسبه ولا على ان كل حرف فانما يتعلق بلبث ما رحم الى العلم
انه حادث فقط فالكلام القديم قرآن قديم لطيفي سمع وابصر ولا اله ولا جارحة كما انه ادرك
وعلم من غير قوى ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي ظاهر من الله نفسه فان كلامه
كتابيه وكتابه صواب صحيحت وقوله فضل وحكمه عدل والكفر باسواه ايمان وكل من عليها فان
والحسن ان كلامه موجود في العين للسميع فان الاول له كمثل يخلق الله فيه سماع
كلام القديم ويحكي عنه بعبارته ولا يبعد ان يخلق مثله لغيره من المقربين كالانبيا والاولياء انتهى
ولا يخفى انه لم يظهر ان القائم بذاته غير العلم والقدرة من الصفات السبعة وان كون اطلاق
القرآن على المكتوب والملفوظ مجاز مشكل جدا لكان مراد ان الصوت بالمعنى المشهور لا يقوم الا
بجسم وان اصطلح احد على اطلاقه على غيره فلا نزاع معه وان القول بسماع المعنى القديم ظهورا
ظهر بالعقل الا ان يصطلح السماع للالهام ولا الاتفاق بالمعنى في شيء ونحو ما يفيده الا انه
ولا اشتهار ان الحكمة والفيد في تحقيق الكلام ان المعروف المشهور عند الجمهور من لفظ الكلام معنى
هو لفظ ولو اصطلح احد على اطلاقه على المعنى لكان معنى اخص غير اللغوية والعرفية والكلام في
المتكلم بالمعنى العرفي الشرعي فاقول الكلام بهذا المعنى على ما ارى اما بالالفاظ المسموع
المقررة وكلام الله تعالى هو الذي انشاه بكمال قدرته في جسم قابل للتشكل والتكيف بالصور
والحروف عبارة وفي قابل للنقش بصورة الكتابة كتابة وبهذا الانشاء ان يحق ان يسمى متكلما
فان المتكلم هو المنشئ للكلام لا محله الذي قام به كما عرفت والذي قرره المتكلم الكلام شرعة
ومعلوم ان المتكلم من الناس من قام به او بجارحته كلام ففيه اشتباه والتباس فانه

وهو المركب من هذه الحروف والكلمات العارضة للأصوات لا يقوم بالمتكلم بل بمخارجه ولا تقوم
بهواء مجاوره يقرع او تلك حادثة بحركات من المخارج وآلات المتكلم ومنشأ الاشتباه
انهم حسبوا ان المتكلم مشتق من الكلام وهو مصدر فلزم قيام الكلام بالمتكلم على ما هو مقرر
في اللغة العربية من المشتقات فالاشاعرة حكموا بقيام كلام نفسي به والمعتزلة استنكروا هذا
وقالوا صدق المشتق لا يستلزم قيام المبدأ بل قد لا يكون ذلك المبدأ موجودا ثم لما رأوا
منافية الكلام وهو الكلام على ما حسبوا موجودا قالوا ان الله اوجده في لسان ملك او نبي
هو متكلم به ولما كان هذا من خلقه نسب اليه وقيل انه متكلم بمعنى انه خالق الكلام في
لسان غيره فاقول لعلهم جعلوا ان الكلام الذي فيه الكلام وهو المتسلط من الحروف حاملة
ليس بمأخذ اشتقاق والمتكلم مشتق من التكلم لا من الكلام الذي فيه الكلام ولو سلم قيام
المبدأ في صدق هذا المشتق لم يلزم قيام هذا الكلام بالمتكلم على ما هو مذهب الاشاعرة ثم
كلام المعتزلة في تقريرهم ان كلامه في لسان نبي او ملك وانه متكلم به غير معقول ولا مقبول
بل الكلام على الاصول سيما اصول اصولها ان النبي صلعم او الملك اذا تكلم بكلام وكان ذلك
صادرا منه بفعله واختياره لانه ظهر منه بمبادئ اختياره ومشيئته كصوت ظاهر من جسم جامد
فلا يكون كلامه كلام الله تعالى ثم لو سلم ان الكلام الذي فيه الكلام مبدأ لاشتقاق المتكلم
فصدق المشتق بواسطة قيام المبدأ بالغير تكلف واعتزال عن العرف واللغة ولا يفهم
الحكم بعدم قيام لزوم المبدأ والقيام بغيره وبعد التأمل وهذا لا يخفى على من انصف نعم
وفيه ان الذي اري هو مقصود وانه متكلم بكلام انشاه بقدرته في محل ولا يلزم
قرب مجاوره على ما هو شان الانسان فالملك يسمعه بلا مرية والبشر تسمع منه ان الله
تع بارادته في جسم لا منه بسماعه او بعبارة منقوشا على ما روي عن موسى على نبينا
وعليه السلام انه سمع التورية وراه منقوشا في الالواح وهذا الذي يسمى كلام نفسي

بما رأيت لمذهب المعتزلة الذي يرجع الا انه في لسان الملك او النبي او في هذا الحقيقة
صيغة تكلمات تركيبها وكل كلام وان كان مكتوبا في اللوح الا ان الكلام المعتز بكونه
محلا له كغيره الغير وغير كلام الغير مكتوبا عليه انه يوجد بقدرته من قادر بعينه ويمكن فيما او
ان ينظر اليه، وبهذا يظهر الفرق ما بين الكلام الالهي والحديث القدسي وتطبيق ما
كلام الغير لكن على اول النظر واما اطنابنا الكلام في هذا المقام لانه من مزال اقدام
الاعلام وهو سبحانه لا يفعل القبيح اي لا يجوز ان يفعله حتى يطابقه ما ادعاه من ان
الكذب عليه قبيح محال ولكنك تريد بالحق في الدعوى عن الواقع ولم يكمل قوله ولا يفعل القبيح
ما يريده والاصلح واجب عليه اه لا بد لهذه المقدمة بالتمسك لا يفوت عنه
الاصلح بنظام العالم فلا يقع في كلامه الكذب قطعا وهذا هو المراد من استحالة الكذب عليه
كما ان ما غير مخصوص بزعم المعتزلة والمنتقض على المدعي اقول انت خبير بان
الدليل على هذا التقرير لا يتم الا بالنسبة بالاجماع الكافي في اثبات الدعوى فلكيفية
او من معنى ابطال الكلام نفسه تقريرهم قول يمكن تقرير الدليل بان يقال ان الكذب نقص وهو من
لوازم الامكان والواجب منزه عن الامكان ما يلزمه قيل هذا الوجه اي الوجه
بتقريره لكن هذا مخصوص بالتقرير الثاني كما لا يخفى اللهم الا ان يقصد وانه لك اه
المعتزلة قائلون بصدقه تعالى في الكلام اللفظي ومدلوله هو العلم عندهم لا غير والالزام
اثبات صدقها ذاتهم يكونوا قائلين بصدقه تعالى وكل مراده بالزامهم اثبات صدق الكلام اللفظي
بمقدمة مسلمة عندهم بيان صدقه في الكلام اللفظي اي كذبه بلا شبهة للمعتزلة
اقول مرجع الصدق والكذب اه قال بعض الاعلام ايجاد الكلام اللفظي بمقصود دون مقصد
القاء المعنى المفهوم منه ومع قصد الالقاء دون الاعتقاد بل مع الاعتقاد بنقيضه ولا يلزم في شيء
بين الصورتين كذب الكلام النفسي الذي له صفة له تعالى بزعمهم من كذب اللفظي فلا يلزم من مجرد ايجاد

ثم الكلمات والحروف الدالة على المعاني الكاذبة النقص في صفته بل انما يلزم النقص لو

في صورة واحدة من ايجاد الكلام اللفظي مع الاعتقاد بمدلوله فاذا كان النفسي كاذبا

يلزم النقص في صفته فعلم يلزم من كذب الكلام اللفظي كذب النفسي فلفظه هو مراد

القائل وهو السيد المحقق قادر على الجميع فلا يضره ايجاد الحروف ذات الكلمات من غير قصد

فقصد الالقا بدون الاعتقاد بمدلوله سفه وهو متنزه عنه [illegible]

ذي مسطرته المقنع صحيح لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر

ان اراد بالامكان الامكان الذاتي فمسلم ولا يجديه اذ يجوز ان يكون محالا في الواقع

كما في الواجب [illegible] ان اراد الامكان الوقوعي فمم اذ الواجب تعالى يعلم شيئا ولا يمكن

وقوعيا ان يخبر عنه لا على ما هو عليه [illegible] مثل هذا في [illegible] اذ العقل

يحكم بديهة بان من علم شيئا خصوصا الواجب تعالى امكنه [illegible] وقوعيا ان يخبر عنه على ما هو عليه

فامنع   فان قيل عن الشيء [illegible] ابطال للمقدمة المذكورة [illegible]

عليها بطريق المنع كما ذكر [illegible] مستند لزوم النقص [illegible] النقص   لا يكون الجواب [illegible]

ما مر انه يتوجه عليه ما ذكره بعض الاعلام [illegible] انهم قرروا ان الكلام النفسي مدلول اللفظي وكذبه

لا يتصور الا بكذب النفسي لا محال لمجوز حدوث كذب اللفظي والنفسي [illegible] فلو كان

اللفظي كاذبا يلزم ان يكون النفسي صادقا وكاذبا معا [illegible]

يدل على ان البقاء استمرار الوجود لا الوجود المستمر واستدلال الشيخ الاشعري [illegible]

على هذا حيث ادعى انه غير الوجود وهو غيره ثم كلام الشيخ الاشعري على تقدير كون الصفات

زائدة على الذات كما يدل عليه قوله فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء [illegible] في العالم [illegible]

ازلا وابدا والسرمدي هو الازلي الابدي   ونقض بالحدوث فانه غير الوجود [illegible]

معقوده كما ذكره السيد المدقق في شرح المواقف ان البقاء حصل بعدما لم يكن [illegible]

والحدوث زال بعد ان كان لازم الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود
بالعدم فما صرح بذلك ما ذكره بعض الاعلام من انه لقائل بان يقول ان للحدوث معنى الوجود
بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم ولا معنى له هنالك سوى الوجود ابتداء
فلعله تسامح في العبارة اذ استمرار الوجود ليس هو الوجود المستمر بعد ارتكاب التسامح يتعلق
المنع الى ما هو المحصلة منه استمرار الوجود بمعنى الوجود المستمر واعلم ان الكلام في مقصد البقاء
البقاء ليس صفة زائدة على الذات في نفس الامر بل هو عين الذات كما في العلم والقدرة
وسائر الصفات فكما ان الذات باعتبار كونها منشأ الانكشاف علم وباعتبار
كونها مبدأ التأثير قدرة كذلك باعتبار انها موجود مستمر ازلا وابدا مستمر بدءا والدليل الاول
على تقدير التمام يدل على هذه الدعوى كما لا يخفى فلا توجه بما ذكره بعض الاعلام من انه يجب حمل كلام
المصنف على ان وجوب الوجود يدل على نفي الزيادة في الخارج لا مطلقا والا لاتجه عليه ان الدليل
المذكور هنا يدل على نفي الزيادة في الخارج ووجه عدم التوجه بعد ما حررنا ظاهر ثم
ما ذكره من ان الشيخ لا يوافق المتن اذ كلام الشيخ ليس الا في عدم زيادة البقاء الخاص
منه المسند محل بحث اذ ما يدل على نفي زيادة البقاء مطلقا يدل على نفي زيادة البقاء
بلا شبهة نعم يتوجه ان الدليل الاول والرابع لا يوافق كلام المصنف ان وجوب الوجود
يدل على نفي الزيادة اذ لم يؤخذ وجوب الوجود في شيء منهما ثم اقول لكن ان يقال ان اقوال الشيخ
واستدلوا عليه بوجوه يدل على ان الدلائل المذكورة مما ذكره القوم لنفي زيادة مطلق البقاء
ولا يلزم من ذلك ان يكون كلها منطبقا على عبارة المصنف وعدم انطباق الاول والرابع على
عبارته غير مضر ثم اعلم ان الوجود عين الذات عندنا فالدليل الدال على ان البقاء
ليس زائدا على الوجود دال على نفي الزيادة على الذات وكون البقاء استمرار الوجود الذي هو امر
الذي هو مغاير للذات محل كلام فلا وجه لما ذكره بعض الاعلام من ان الدليل الاول

ان تم لدل على عدم زيادة البقاء على الوجود لا على الذات كما هو اكذا وهو ظ قوله

فيتجه لانه الوجه الاول اقول هذا غير مسلم وما ذكره في البيان غير تام اذ الكلام على تقدير

الاول ان تفسير البقاء بصفة يعلل بها الوجود كما يدل عليه قول المستدل وان فسر انها

بصفة او ولا حقيقة فمن ان البقاء على هذا التفسير غير الوجود وح يكون محصل هذا الشق من

الكلام ان الواجب لو كان باقيا بهذا المعنى لكان واجبا لذاته لافتقاره في الوجود الى غير

الذات وهو البقاء بالمعنى المذكور فالعود الى الوجه الاول والاستدراك كما ترى

فكان افتقر صفة البقاء اه اقول الاول الاقتصار على ان يقول لو كان البقاء صفة زائدة

لافتقر في الوجود الى الذات كما صرح به من ان افتقار الصفة الى الموصوف ضروري

ولا يلزم الدور لما ذكره ح لا حاجة الى التطويل لان افتقار الصفة الى في الوجود

الى الذات ضروري بنقض الصورة الحالة في الهيولى محتاجة في الوجود الى الصورة والجواب

بان الصفة الموجودة وهي الصورة المشخصة محتاجة الى الهيولى في الوجود والهيولى مفتقرة

الى صورة ما في الوجود لا الى الصورة المشخصة كما عرفت لما تقرر واشتهر من ان الحال

المحتاج الى المحل في الوجود عرض فيلزم ان يكون الصورة المشخصة الحالة في الهيولى عرضا وفي

المقام كلام مذكور في حاشية المحقق الدواني في بحث قيام الوجود بالماهية

وربما يقال ان البقاء اه هذا يدل على نفي الزيادة في الخارج لا مطلقا فكما ح ظهور جوازه

اقول الحاصل السؤال منع لزوم الشق مستندا بجواز كون بقاء البقاء بنفسه وح لا وجه

للجواب اذ الجواز يكفي مستندا للسائل ومقابلته بالجواز خارج عن القانون وجعل مورد

الجواز عدم العلم بالجواز مع كونه تكلفا بعيدا يوجب العدول عن الاستدلال على الدعوى مع انه

المنع ايضا كما لا يخفى لا يمكن تعدد الواجب اه اقول لو تعدد الواجب يلزم ان يكون

امرا واحدا لا اجياد وعين واجب ممكنا وغير ممكن معا وهو ح بديهية بيان للملازمة ان مجموع الواجبين

انه لما هو غيره ذاتا موجودا والمحتاج الى غيره كذلك التحقق ممكن بالضرورة فثبت كونه ممكنا
غير واجب ثم ان المجموع المذكور غير ممكن اما اولا فلان الوجود الممكن زائد على ذاته
كما مر في مبحث الوجود في هذا الكتاب فيكون وجود المجموع على التقدير كونه زائدا عليه
انه قد ثبت في الكتاب ان وجود الواجب عين ذاته فوجود مجموع الذاتين على تقدير التعدد
فوجود المجموع عين مجموع الوجودين اللذين كل منهما عين الذات فلا يكون ذاته ممكنا
واذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لانحصار الموجود فيهما وثانيا انه لو كان ممكنا لجاز انعدامه
اذ وجود المنظور اليه من غير ملاحظة خارج كما هو شان الممكن مع انه لا يجوز انعدام المجموع المذكور
اذ هو عبارة عن ذاتين كل منهما ممتنع العدم لذاته فالمجموع غير ممكن فيكون واجبا
فثبت انه على تقدير التعدد يكون المجموع واجبا وغير واجب فيلزم كونه ممكنا وغير ممكن وهذا
ناش من التعدد فيكون باطلا لا يقال المحتاج الى الغير انما يكون ممكنا اذا جاز انعدامه والمجموع ليس
كذلك لانا نقول المقدمة المذكورة بديهية غير قابلة للمنع بل الاحتياج المذكور من لوازم الامكان
ولهذا امتناع تعدد وامتناع تركب الواجب وعدم جواز الانعدام مقدمة مترتبة على التعدد
ماخوذ من البرهان فالتعدد المستلزم لهذا المحظور يكون محالا وتحصيل البرهان ان المجموع
المذكور يحكم بسبب الاحتياج في التحقق الى احد الواجبين غير ممكن لعدم جواز انعدامه
وعدم زيادة الوجود فالتعدد المستلزم للتناقض باطل وقد نبهناك على وجود المجموع في امثال
التقرير ببعض المناقشات فيه مع جوابه المذكور في التعليقات على مبحث العلة والمعلول
من هذا الشرح وقد يستدل على امتناع التعدد بانه لو كان احد الواجبين على تقدير التعدد
قادرا على منع الاخر الذي هو غيره من ايجاد امر بحيث يقع مراده يلزم عجز ذلك
الاخر والعاجز لا يكون واجبا اذ العجز من لوازم الامكان وان لم يكن قادرا
على منعه كان عاجزا فلم يكن واجبا فلو تعدد الواجب يلزم امكان ما فرض واجبا

واورد لكن اختيار الشيء الآخر وضع لزوم العجز مستندا بانه ربما يكون كذلك اذا
كان منع احد هما معدوما وليس كذلك لان اعدام الشيء بعد عدمه يفسد ارتفاع بطلان زيد
الوجه اختيارا وتخليص عن برهان التمانع المشهور ومحصوله ان احد الواجبين على فرض
التعدد ان اراد ايجاد شيء والاخر معدومية كلاهما في وقت واحد فان حصل مراداهما
معا يلزم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما في ان واحد وان لم يحصل شيء منهما
ارتفاع النقيضين وان حصل مراد احدهما بلا مرجح يلزم الترجيح بلا مرجح مع عجز احدهما
وان حصل الترجيح يلزم عجز الآخر والاخر لا يكون واجبا والتوجيه على ايراد مشهور
ولم تجد على سابقه هو ذاته يجوز اتفاقهما بحيث لا يقع التمانع بسببهما فلا يلزم شيء
من المحذورات ولدفع ما ذكرناه في رسالة فارسية بيان كلام الواجبين لجعل
الآخر في الحقيقة والا لا مساكن منهما بالسعين الزائد على الذات عن الآخر ولو
انه مزيد على الذات الواجب يجوز تخالف مقتضاهما ومرادهما فواد ان قوعياو
الكلام العاقل هذا واعلم ان برهان التمانع ما ذكره الامام الرازي في اسرار التنزيل
واورد عليه منع اختلافهما في الارادة مستندا بان كل واحد منهما عالم حكيم فيعلم كل منهما
ان احد الضدين يقع في وقت معين والآخر لا يقع فيه وان احدهما اصلح دون الآخر
وما علم الله انه لا يقع فيستحيل ان يقع لئلا يلزم انقلاب العلم جهلا وما هو الاصلح يكون مقتضى
الحكمة فلا يقع خلافه عن الحكيم فيكونان موافقين في الارادة واجاب بعض ان
العلم والحكمة لو كانا موجبين للارادة لما علم وقوعه امتنع وقوع خلافه لزم الايجاب
ثم والكلام في الوحدانية فرع اثبات القادر المختار والقول به عرفت في مبحث القدرة
على لزوم الايجاب مع ان الوحدانية محل كلام وتوجيه ايضا ما اقول وهو انه يجوز ان لا يقع
ولزوم ارتفاع النقيضين ثم لجواز وقوع العدم بسبب تاثير الآخر فيلزم انه اختار

الثالث

اذ لا يلزم من سببية عدم علة الوجود لوجود العدم التعارض بعد التمانع بين سببية الوجود وسببية العدم
اذ كان كل منهما مانعا من تاثير الآخر فيقع العدم لعدم علة الوجود وفيه بحث لو
لم يكن فيهما آلهة الا الله لفسدتا بما يرجع الى البرهان التمانع واورد عليه ايراد مشهور
هو ان الآية يدل على ان الآلهة المتعددة بالمجموع لم يكن متعددا في الزمان الماضي ولا يدل
على عدم التعدد مطلقا وما اجيب عنه بان كان مجرد عن الزمان غير ملتفت اليه
واقول لما كان الفساد ناشيا من التعدد ويكون التعدد باطلا في اي زمان يتطرق
من الآية نفي التعدد مطلقا والقول بانه يجوز ان يكون التعدد مستلزما للفساد في
الماضي لا مطلقا وهم محض كما لا يخفى على من له ادنى مسكة هذا وذكر المحقق الدواني
في رسالة اثبات الذات والصفات دليلا على التوحيد ومحصله انه لو تعدد الواجب
لمجموع الواجبين اعني مجموع الاثنينية بدون العارض موجود فاما ان يكون واجبا
وهو باطل لافتقار هذا المجموع الى كل واحد وهو ينافي الوجوب واما ان يكون
ممكنا وهو ايضا باطل لان الممكن الموجود لابد له من علة فاعلية مستقلة سواء كان
مركبا من الواجبين اولا والعقل حاكم بذلك من غير تخصيص فتلك العلة اما نفس هذا المفروض
المفروض وهو محال لاستحالة ان يكون شيء فاعلا لنفسه ومتقدما عليها واما جزء هذا
فهو واحد منهما وهو ايضا محال لافتقار المجموع الى الواحد الآخر فلا يكون شيء منهما تاما
في الفاعلية وبعبارة اخرى نقول العدم ترجيح احدهما بالفاعلية على الآخر واما خارج عنه وهو
ايضا باطل اذ لا خارج يصلح للفاعلية المستقلة فلو تعدد الواجب لزم تحقق موجود ليس بممكن
ولا واجب وانه محال وكون الحل على التفصيل كما في الحد والمحدود وانما يتصور في الوجود
الذهني هو المجموع هاهنا امر واحد لا تغاير بينه بالاجمال والتفصيل الا بمجرد الملاحظة
ولا تغاير بين الملحوظ هذا المحصل ما ذكره بعد التلخيص فان قلت لا نم ان المجموع له علة
فاعلية مستقلة اذ لو كان له علة كذلك لكان اما نفس المجموع او جزءه او خارج عنه
والكل باطل لما مر من الدليل قلت احتياج المجموع الى الفاعل المذكور بديهي كما ذكر
وما ذكره في السند مجرد شبهة في مقابلة البديهة ماخوذة من الدليل فيكون التعدد محالا
لاستلزامه المحذور المذكور ثم اقول ايضا لك ان تقرر اصل الدليل بوجه اخصر وهو انه لو تعدد

الواجب لو فرض التعدد فيكون لاحتياجه في الوجود الى كل واحد اذ الكل الوجود لا بد له
من علة فاعلية ولا يتصور هنا لاستحالة التاثير والتاثر في كل منهما مستحيل بل يوخذ
ذكره التاثير في الكل اذ لا يتصور التاثير فيه هنا الا باعتبار المهية الاجتماعية وهي غير
ماخوذة فيه كما لا يخفى على المتدبر ان اخر مذكور في تلك الرسالة وهو انه لو تعدد الواجب
فاما ان يتحد المهية في ذلك التعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون محمولا على كثيرين لذاتها
والا لما كانت مهيتها واحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب
الوجود عارضا لها وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان
اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لوجود نفسه واما الثاني فهو المختص قال الشيخ
في التعليقات وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا
وهذا مجمل ما ذكرناه مفصلا وهو برهان مباين لما ذكره انتهى واقول محصله انه ان اتحدت مهية
الواجبين يجب ان لا يكون محمولها على الكثير بسبب ذاتها اي باقتضاء ذاتها ان يكون متعددا
متحققا في ضمن الكثرة اذ لو اقتضت ذلك لم يتحقق واحد منها لان تحقق واحد منها يستلزم
تحقق المهية في ضمنه وهي مقتضية للتعدد فلا يتحقق واحد فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد
وهو باطل قطعا اذ الكثير مركب من الوحدات بديهة فقوله والا لما كان مهيتها واحدة
اي متحققة في ضمن واحد بان يتحقق فرد واحد ويرجع الى ما نقل عن الفارابي من ان المعنى
الواحد اي لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد منه يكون على طباع الكل
المعنى اذا لم يكن واحد لم يكن كثرة ايضا لان الكثرة تتركب من الاحاد واذا فرضنا ان
المعنى الواحد يتكثر بذاته لبطلت الكثرة انتهى واذا لم يكن حملها على الكثير لذاتها يكون بسبب
خارج فيلزم ان يكون تعدد فرد المهية معلولا كما في الصدر واشتق العارض ان اختلفت
مهية الواجبين يكون وجوب الوجود الذي هو معنى واحد عارضا لها وكل عارض محتاج

الى المعروض لم

نفسه من معلولا اما للمعروض فقط او للمعروض مع الغير وكل منهما باطل اما الاول فلان المعروض لما
كان علة لوجوب الوجود كان متقدما عليه بالوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
الوجود والوجوب فيلزم ان يكون الشيء علة لوجوب نفسه واما الثاني فلانه محتاج لو تحليله الى الغير المحتاج
في وجوده الى العارض اي وجوب وجوده الى المعروض فامكان العروض فيه اظهر وهذا المذكور بتفصيل
لما نقل عن الشيخ اذ المحذور اللازم كما ذكرنا معلولية وجوب الوجود كما صرح عبارة الشيخ اذ على
تقدير عدم الكثرة ليس نفس الماهية او الوجوب يكون وجوب الوجود معلولا سواء اختلف
الماهية فرض التعدد او اتحدت فيه فسقط ما قيل ان كلام الشيخ انما يكون محل فصل اذا كان
الحاصل منحصرا في قسم معلولية الوجوب لذاته وليس كذلك هذا غاية الكلام في تحرير هذا المبحث
ثم يتوجه الايراد ايضا بان يقال ان اراد بقوله على الاول لا يكون مقولا على كثيرين فمحمول ممتنع
وان اراد انه لا يكون علة بانه حملها على كثيرين فمسلم لكن الشرط غير لازم ولا نم ان حمل المعنى
على كثيرين يستلزم ان لا يكون ذلك المعنى واحدا ووجه الاندفاع ما ذكرنا عليه من احتياج
الثاني بالشق الثاني لازم كما عرفت ثم اورد الاول ما فيه ان قوله وعلى الثاني يكون وجوب الوجود
عارضا مم ان اراد عروضا خارجيا وان اراد انتزاعيا ذهنيا فمسلم لكن لا نم ان
كل عارض معلول مستندا بان مفهوم الشيء عارض للاشياء وليس معلول فيه وفيه ما في الثاني
ما قيل ان قوله وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لها محل بحث اذ يجوز على تقدير الفرض
المذكور ان يكون وجوب الوجود جزءا لها او لاحدهما وعارضا للاخر او عينا لاحدهما
وجزءا لاخر عارضا للاخر ولقول لعل هذا مبني على نفي تركب الواجب من الاجزاء لكن يبقى
احتمال كون وجوب الوجود عينا لاحدهما وعارضا للاخر والطالب كونه عارضا لكليهما
وان كان ما ذكر مما تقدم الا انه لا يجدي نفعا في تصحيح العبارة والقول بان كلا منهما واجب
الوجود فالمراد كون وجوب الوجود عينا لاحدهما دون الاخر مستلزم للترجيح بلا مرجح محل بحث الثالث

ما قيل انه التجرد ان يكون العارض علة كما ان الصورة الجسمية عارضة للهيولى وعلة لها و نفس العلة

ثالثها وهو مما ذكر متمسكا لبطلان كون وجوب الوجود عارضا بانه اشبع ايراد الدليل من كونه على

المقصود هو حاصل الدليل انه لو تعدد الواجب لاشتركا في وجوب الوجود وامتياز كل منهما عن

الآخر بالتعين فيلزم تركيب الواجب من جهة الاشتراك وما به الامتياز وقد تقرر بساطة الواجب

وتقرير الايراد انه يجوز ان يكون ما به الاشتراك هو وجوب الوجود عرضيا لهما ويكون ما به الامتياز

لكل منهما عين الاخر بذاته ووجه الدفع ان كون وجوب الوجود عارضا يستلزم كونه

معلولا كما مر ونقل عن الشيخ انه الى التقرير الى ما على ان عرضية وجوب الوجود يستلزم الامكان

اذ كل عرض ممكن في الشيء الذي لم يكن في حد ذاته سواء كان علة لوجوده نفسه او غيره فهو

ممكن ودفعه ايضا بان الواجب بالذات مجرد ذاته يمتنع عليه العدم وعلى تقدير تعدد الواجب

وكون وجوب الوجود عرضيا لهما يلزم خلاف المفروض لانه اذ الواجب مجرد ذات كل

من غير ملاحظة امر خارج او يحكم العقل بامتناع العدم فلا يكون شيء منهما واجبا وفيه دقيق

ما تمم وما ذكره بعض الاعلام من ان وجوب الوجود هو تأكيد الوجود الصرف الذي حقيقته وحدة

وكونه واحدا بحسب الحقيقة بديهي حدسي ووجوب وجود الواجب ووحدته عبارة عن وجود

بلا شريك ونظير وبه يندفع شبهة ابن كمونة فيندفع ان هذا طور وراء طور المناظرة ولو لم

ما ذكره بعد الاستدلال الذي اورد الشبهة عليه كما لا يخفى ولا التعين الذي به الامتياز

اقول لو تم هذا الدليل لزم عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا بيان اللزوم انه لو كان موجودا

لكان اما واحدا او كثيرا لا جائز ان يكون كثيرا لما ذكره ولا جائز ان يكون واحدا اذ الصرف

ذو التعين الذي به امتياز هذا الموجود الواحد عما عداه من الموجودات ان كان نفس الوجود

المشترك بين جميع الموجودات حتى الممكن بها او بلا زوجها لزم تعدد الوجود وذاته بديهية بطلا

وان كان معللا بامر منفصل عن الموجودية فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في التعين

نفسه الى امر منفصل والجواب ممتاز عما عداه بذاته والتعين امر زائد على ذاته مشترك
وان على تقدير التعدد يجوز ان يكون وجوب الوجود مشتركا وان يكون امتياز كل منهما
عن الآخر بذاته لا بامر منفصل وكذا الجواب بان احتياج الواجب في تعينه الى نفسه لا الى
امر منفصل عن الوجودية امر مستحيل لجواز ان يكون هذا الامر علة لهية الواجبية الزائدة عليها
الموجودية المشتركة بمعنى مشترك اولى على تقدير التعدد يجوز ان يكون تعين كل منهما ناشيا
منفصل عن مفهوم الواجب الذي هو ذات الواجب كما ذكره الشارح معللا بامر منفصل
غير مفهوم الواجب ايضا قول فيه نظر فيه اذ على هذا التقدير يكون التعين نفس الذات
ولا وجه لكونه معللا بنفسه اذ الشئ ما لم يتعين لم يوجد كما اشتهر من ان الوجود
مقدم على التعين او معه فالاحتياج في التعين لا يستلزم الاحتياج في الوجود
لا الى الانفصال آه حاصله ان المنع مندفع اذ مفهوم الواجب نفس ذات
الواجب وهذا غير ما ذكرنا اذ حاصل ما ذكرنا معللية التعين بنفسه غير معقول
ومحصول ما ذكره انه لا انفصال بين الذات ومفهوم الواجب فالفرق بين كلا النقلين
مع كونه [illegible] هو ان التعين كل منهما نفس الذات
وليس معللا بشئ ووجوب الوجود المقول عليهما عرضي وقد عرفت بطلان هذا
الاحتمال فلا تغفل وقال بعض الاعلام انما يتصور الجسم للخاص اذا اريد بالواجب
المفهوم الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في العقل واما اذا اريد به الوجود الحقيقي الذي
هو عين الذات حقيقة لا يتصور قسم خامس اذ لا انفصال بين الذات وبين الوجود الحقيقي
الذي هو موجود بذاته ووحدته بديهية وعلى هذا يتم الدليل ويندفع ايراد الشارح
فتامل فيه وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد اقول لو تم هذا لم يكن
الواجب واحدا ايضا اذ لو كان واحدا لكان له تعين فلا بد ان يكون بين الوجود والتعين

لزم ان لا يوجد وعلى الثاني يلزم جواز الوجود بدون الوجوب وهو الشيء ح لا يستلزم كون الممكن حيث

حينئذ يتعين علة وجوده فيتعين بلا وجوب لا بعدم انفكاك وجوده عن الوجوب وبعده معه

حقيقة وعلى الاول بان كان الوجود بالتعين لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم

العلة على المعلول بالوجود وان كان التعين بالوجود اذ كلاهما بالذات لزم خلاف

المفروض وهو كونه واحدا الا ان التعين مع المعلول اللازم كما ذكره فلا يوجد بدونه وكذا فرض

ان وجوده علة التعين والعلة تغاير المعلول بديهة فلم يكن الموجود الذي هو العلة متعينا

والا دار او تسلسل وان كان الامر المنفصل لم يكن الواجب واجبا فلو تم الدليل

لزم عدم الواجب بل يلزم عدم وجود موجود اصلا والجواب انه على تقدير الوحدة

يجوز ان يكون التعين عين الذات فلا نم فيلزم عدم وجود موجود اصلا لا كالجواب

بانه على تقدير الوحدة يجوز ان يكون التعين عين الذات فلا نم انه لو كان واحدا

لكان له تعين جاز على تقدير التعدد ايضا لجواز ان يكون تعين كل منهما عين الذات

مع عرضيته لما به الاشتراك ويمكن الجواب عن هذا النقض باختيار ان التعين بالوجود

ويمنع لزوم خلاف المفروض وغاية ما لزم مما ذكر في بيانه ان لا يكون الموجود متعينا في

مرتبة كونه علة لنفسه ولا محذور فيه والتعدد المحذور كون الموجود متعينا في الواقع لا في

المرتبة وفيه ما فيه لان وجوده اذا كان علة لنفسه لكان الواحد بالعموم علة لكل واحد

بالعدد وقد تقرر خلافه الا ان الاولى ان يستدل لانه ذلك ما حينئذ يلزم تقدم الوجود

على نفسه هذا اذا كان وجوب العلة عين وجوب المعلول واما اذا تغايرا فيلزم الدور

او التسلسل لا انه عدم ضرورة على لزوم تقدم الشيء وقال البعض بالاعلام بان علة التعين

لا حاجة الى اعتبار اللازم في اتمام الدليل بل يكفي ان يقال واما ان يكون

مستقلاً بالوجود او لم يكن فان لم يكن مستقلاً لم يكن الوجوب ذاتياً وان كان لزم

اما تقدم الشيء على نفسه او عدم التعدد على فرض التعدد او عدم كون الواجب واجباً

انتهى ملخصه ولا يخفى انه سالم عن بعض الايرادات المذكورة في الشرح لما سبق

من ان الوجوب آه الوجوب وان كان من الامور الاعتبارية الا انه ليس اختراعياً

محضاً بل من الموجودات في نفس الامر كما لا يخفى على المنصف وح نقول الشق الثاني ممنوع

او لعدم الدلالة على التلبس بالوجود والوجوب غير مختص بالموجود الخارجي بل يعم الموجود في

نفس الامر ايضاً وقال بعض الاعلام المراد من وجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد

الذي يحقق الوجوب باعتباره ولا شك انه متحقق في الخارج لكونه عين ذات الواجب

فالمنع المنع الاول وهو كذلك الثاني لان وجوب الذات ليس الا الوجود الحقيقي

المتأكد فلو كان التعين علة لوجوب الذات بالمعنى المذكور لزم تقدم وجوب

الوجود على نفسه وفيه ما فيه واللازم على هذا الشق كون الواجب معلولاً لغيره وهو

التعين ان اراد بالتعين الواحد التعين من التعين يختار انه لا لزوم

بينه وبين الوجوب قوله الى ما اراه اقول الاظهر ان يقول فلما ان اراد بالتعين في هذا

القول التعين المتعين فاللزوم مم وبطلان اللازم مم والمستند ظ وان اراده

التعين بما فاللزوم مع ذلك مم وابطاله واستند الامام الرازي في اسرار التنزيل

على التوحيد بوجوه الاول برهان التمانع وتحقيقه انه لو فرض الهان يلزم اما

وقوع مقدور منع منه وهو ممتنع بين قادرين مستقلين فلزم استغناء المقدور المعين

عن كل السببين المستقلين فيجتمع الاستغناء والاحتياج بالنسبة الى العلة في شيء واحد وانه مح

بيان الملازمة ان المفروض كون كل منهما قادراً على جميع المقدورات فيكون مقدور

كل منهما مقدوراً للآخر فاذا اتفقا على ايجاد المقدورات لا يكون وقوع مقدور معين منهما

ان الاخر بتوجه تام فيكون كل منهما مريدا مستقلا بالايجاد فيلزم ما ذكره واقول ان اللازم
جواز ان يتوقع كل مقدور حين حدوثه من كل ويجوز ان لا يتفقا اصلا في ايجاد شيء
بان امكن ذلك المحذور ولو لزم فانما يلزم على تقدير الاتفاق على انا نقول ان الثاني
يجوز ان لا يكون ممكنا لاستلزامه المحذور المذكور بعينه فعلى تقدير الثالث انه لو فرض الثاني
فاما ان يصح عليهما التخالف اولا والاول يح لكونه مستلزما للعجز على تقدير ما فرض
التمانع وكذا الثاني لاستلزامه ان لا يقدر شيء منهما على ما يخالف الاخر فيلزم عجزهما
اقول لزوم العجز على الشق الاخر مستندا بان منع الواجب من [illegible] الثاني يجوز
ان يكون محالا لا مقدورا والثاني لا يتعلق اصلا والكلام في الشق الاول
قد مر الرابع انه لو فرض الثاني لا بد من امتياز كل منهما عن الاخر وما به الامتياز
ان كان صفة كمال فالخالي عن هذه ناقص ولا يكون الها وان لم يكن صفة كمال
فالموصوف به لا يكون كاملا بل ناقصا والناقص لا يكون الها الخامس ان ما به الامتياز
ان كان معتبرا في الالهية لم يكن الخالي عنه الها وان لم يكن معتبرا لم يكن الاتصاف به
واجبا فيفتقر الى المخصص فالموصوف محتاج فلا يكون الها هذا خلف اقول في
الوجهين بحث ظاهر اما اولا فيجوز امتيازهما بذاتيهما بل لا يشتركان الا في الوجوب
فلا يلزم شيء من المحذورين واما ثانيا فلان ما به الامتياز في كل منهما صفة كمال
فيه لا في غيره فلا نسلم ان الخالي عن هذه الصفة ناقص وكذا ما به الامتياز في كل
يجوز ان يعتبر في الالهية دون غيره فلا محذور على ان الاحتياج في الوجود محل منع فتشبه
فتدبر وله وجوه اخر [illegible] المجموع الى عشرين تركنا ذكره مخافة زيادة الاطناب
قوله متمسك لكان مشاركا له في تمام الماهية اذ المثال ما يشاركه
في تمام الماهية كما مر في مبحث التقابل في الشرح فيلزم ان يكون له تعالى شريك وقد بين ان

قوله:

وجوب الوجود يدل على نفي التركيب فلا مدخل له ولو تم بالفرض عن انه لا ماهية له يكون الواجب

يلزم ان يتحقق فيه ايضا اذ الاشتراك تام) الشيء فرع الماهية لا ماهية له

الواجب لا يكون مركبا اه اقول في مبحث الوجود يدل على نفي التركيب الخارجي لا

مطلقا كما ذكره الشارح هناك فهذا ما لم يتبين من كلامه سابقا والان ان القسمة

على ضربين قسمة الكل الى الاجزاء وهي الجزئية وتحليله ايضا سواء كانت فعلية او لا ولهم

في عرف المحققين عن عدم القسمة بهذا المعنى بالاحدية بمعنى قولهم الله احد اي غير

منقسم الى الاجزاء سواء كانت مقدارية موجودة بالفعل في الكل كالعناصر في

المركبات التامة على ما هو التحقيق او بالقوة كالاجزاء الوهمية للجسم المتصل الواحد

او غير مقدارية كالجنس والفصل وثانيهما قسمة الكلي الى جزئياته وهذه القسمة تحصيل الاقسام

بضم الضمائم على مختلفة بالعدد وهي الجزئيات للتجزئة وتفصيل ويعبر عن عدم القسمة بهذا المعنى

بالواحدية بمعنى الله واحد انه ليس متعددا ونقل المحقق الدواني عن بعض رسائل الشيخ

ان الاحدية تقتضي عدم قبول القسمة مطلقا معناها لكنا يتوهم الآن من قوله ان الاحدية

تستلزم عدم القسمة مطلقا ويمكن بيان الاستلزام بان الاحدية بمعنى عدم القسمة الملك

الاجزائية مطلقا متى تحققت تحقق عدم التعدد بالبيان المنقول عن الشيخ في التوحيد من انه

يلزم تحقق الكثير دون الواحد او عروض وجوب الوجود وكل منها باطل كما فصلناه

ان الاحدية مستلزمة لعدم القسمة بالمعنى ودعم لتفصيل الكلام في الواحدية في الذي يحكم

وانا الاحدية فبيانه على ما نقل الفارابي في رسالة اثبات الواجب لصدر المحققين

بعد التلخيص والتفصيل والتنقيح والتفصيل ان الواجب لو كان منقسما الى الاجزاء لكل

جزء منه ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وان كان واحد منها واجبا كان الواجب

هو الجزء الا التعدد الواجب وان لم يكن شيء منها واجبا فان كان محتاجا الى مقدار

موجودة في الخارج بالفعل لزم امكانه واللازم لبطلان اللازم ثانيا لان كانت مقدارية

موجودة بالقوة كما كانت ذات الجزء الا الوصف الجزئية يكشف الجسم المتصل الى اجزاء

اقرب الى الوجود واذا انقسم العقل مع ذات الكل الى الوجود وقد فرض ان

من الاجزاء المتيبس للواجب فيلزم ان يكون ذات الممكن اقرب الى الوجود من الواجب

الذي هو الكل مع ان الجزء موجود بالقوة والجزء وان كان تحليليا انتزعه العقل بمعونة

تفصيل ذات الجزء لكمال ذات من كم الغير وذات الجزء بهذا المعنى اقرب الى الوجود

من الكل تعقلا وان كانت الاجزاء العقلية كالجنس والفصل مأخوذة كل منها عن امر

خارجي بان يكون الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة لزم امكان الواجب تعالى

عن ذلك علوا كبيرا وايضا نقول انه لو كان الواجب اجزاء فان كان كل منها او بعض منها

واجبا لزم تعدد الواجب وان لم يكن شيء منها واجبا فان كانت مقدارية لزم

امكان الواجب وكذا ان كانت عقلية مأخوذة من الخارج هذا غاية الكلام في نفي التركيب باعتبار

معنى احتمال واحد هو ان يكون له اجزاء عقلية مأخوذة من امر واحد خارجي باعتبارات

مختلفة بمعان استنبطه لكمال عقيدتهم ولا مبين لا بنفيه في شرح الرسالة الشيخ

الرئيس اشار الى ان النفي في هذا المقام ليس الا الاجزاء المستلزمة لكثرة الجهات

في الاجزاء الخارجية والعقلية المأخوذة منها لا اطلاقا على ما يستفاد من ظواهر عباراتهم

وصرح به الاعاظم وقال الدقق الدواني في حاشية التجريد والتفصيل ان الواجب لا يجوز

ان يكون مركبا من الجنس والفصل لان الجنس في حد ذاته لا يحصل الا بالفصل فلا يكون

موجودا في حد ذاته لاحتياجه الى المحصل فلا يكون وجودا متأكدا وقد تقرر ان الواجب لذاته

عين الوجود المتأكد فيكون ما فرض جنسا خارجا عنه اذ لو كان عينه لكان وجودا

متأكدا هذا غاية ما يمكن ان يقال في تحرير كلامه وفيه بحث اما اولا فلانا قد منع ان اللازم حمل ذكره

احتياج الجنس الى الفصل لما ان الفصل لا احتياج الواجب المركب منهما الى الاجزاء فقط
لما في الخارج الى الفصل وفيه ما فيه واما ثانيا فلانا ايضا لم لا يجوز لزوم مطلق الاحتياج
الماهية في الخارج ان اللازم احتياج شيء من جنسه الى الفصل من جهة اقوى او الجنس
في الماهية في الخارج وما استحال اللازم ثم لا نسلم فلا اقول من ان التخصيص بالجنس
اذ لو لزم ما ذكره لكان الفصل ايضا خارجيا لاحتياجه في التحصيل لما التعيين الا ان
ان التعيين فرع الوجود وفيه ما فيه وقيل لو كان له جزء لجزءه ان كان من نوعه
لزم تعدد الواجب وتقدم امتناعه وان لم يكن من نوعه كان ممكنا لافتقار الموجود
في الوجوب الكلي فلم يكن المركب منهما واجبا واقول فيه نظر اذ الجنس والفصل
عقليان وجودهما في الخارج على القول بوجود الكلي الطبيعي عين وجود الماهية فان اراد
بقوله جزءه ان كان من نوعه لزم التعدد وان الجزء على تقدير الوجود الخارجي كان
ان كان من نوعه يلزم التعدد فاللازم لما ذكرنا من ان الجزء على تقدير الوجود عين الكل ولا
تعدد فيه في الخارج وان اراد من حيث هو جزء فيختار الشق الثاني ويمنع قوله
كان ممكنا وانما يكون كذلك ان لو كان موجودا في الخارج وهو من حيث هو جزء ليس في
الخارج وعلى تقدير لزوم الامكان نظرا الى الوجود الذهني يمنع قوله فلم يكن المركب منهما
واجبا وانما يكون كذلك اذا كان تركيبا خارجيا وليس كذلك يعني ان الواجب [illegible]
اقول لا نسلم كونه محالا على تقدير كون الجزء هو الامكان اذ كل ممكن قابل للانقسام في
الخارج وكذا على تقدير ان يراد به الوقع وقبول الاشاعرة اذ كل ما له [illegible] فهو منقسم
بوجه وقد سبق ان الواجب غير منقسم فلا يكون محالا وهذا الوجه اختصاره والتفتيش لما في
في الشرح من قوله والجسم لما كان محالا لا مكان الخلاء ان اقول او عدم امكان الخلاء
في محل ما [illegible] مستقل [illegible] في مباحث الجواهر بما [illegible] والمستغني عن القائل
لعله اراد بالواجب المعين اذ لو اريد به المطلق لحسن الترديد في الغير بانه اما واجب

اذ يمكن ان يتبين كون ذلك الجزء ممكنا ثم اتوال المستغنى عن الواجب يكون غير واجب
اذ لا تعدد في الواجب كما سبق فلو كان المستغنى عن الواجب ممكنا لم يتحقق الملزوم
وانه مع وجه يتم لتعدد الواجب وهو باطل وهذا الوجه اخصر مما ذكره   تماما لزوم كون
الممكن هو الواجب اه يعني لو كان الممكن هو الواجب فلا يتم وجود الكل
الممكن وان صار مع ان هنا منع لمقدمة استدل عليها بقوله لا مكان الجزء
القانون المدرس بدليلها ان الا يتخلف بارجاع المنع الى مقدمة دليلها
لكان المنع متوجها اه غير لجواز ان يكون الواجب جزءا من ذلك مع العدم الجزء
ان يثبت بالاحتياج الى الجزء فرجع الى ما سبق او بني الكلام على امتناع اتصافه
بالحوادث   وح يكون جزء لا يتجزى اه المطالب المتعلقة بابطال الجزء
لزم انقسامه بحسبه اه هذا على تقدير كون الحلول سريانيا لا مطلق الحلول   اقول
فيه اه اقول مقصود توجيه كلام الشارح بوجه يكون لنفي الاتحاد من فروع وجوب
الوجود بان يق لو اتحد الواجب بغيره يلزم ان يكون الواجب ممكنا او غير الواجب
ممكن كما تقرر من عدم تعدد الواجب فاذا اتحد الواجب به يمكن ان الغير هو هو فيكون واحدا
لا يعني التعدد في الواقع كان الممكن واجبا والوجوب ممكنا وانه مح فانهم
وجه اللزوم ان ذلك الحادث اه اقول ان هذا الوجه ايضا يدل على عدم جواز اتصافه
بالسلوب والاضافات الحادثة ايضا اذ لو اتصف بها فاما ان يكون لتلك الصفة
كمال كان الخالي عنه ناقصا وقد خلى عنه قبل الحدوث ويسوق الكلام وهذا الى البعض من
التي سيذكرها الشارح بعد ذلك بقوله الادلة المذكورة اه لكونها على ادلة المتكلم ويمكن
ان الخالي عن الصفة مع جواز الاتصاف بعض لا مطلقا وكون الاتصاف بالصفة الاضافية
جائزا لكم اذ جوازه ازلا يستدعي جواز كون ما يضيف له ازليا كالاجسام

اوعدم اتصافه بشيء من الحوادث الغير الاضافية كما لا يخفى وفيه تامل اذ حاصل الشبهة المشتركة
نهاية الامر عدم جريان الدليل المذكورة ويكفي في السند ان يقال يجوز ان يكون الاتصاف
بالحادث مسبوقا بان الاتصاف ممكنا في نفسه والدليل منقوض ايضا بتعلقات الصفات
الحقيقية الثابتة الا ان يقال المستدل لا يقول بزيادة الصفات فتامل
ثم اجيب بان ثبوت الوجهين اول هذا الجواب على تقدير تمام ابطال السند الا انه
لجواز ان يستند المنع لجواز ان لا يكون الاتصاف مسبوقا بزمان الاتصاف ممكنا
الواقع كما ذكرنا وابطال الاخص غير مفيد ولو سلك هذا المسلك يمكن ابطال السند لانه
الاهو جواب المنع الذي ذكره الشارح بان يقال لو كان اتصافه بكل حادث مسبوقا بزوال
آخر لا الى النهاية لزم قدم العالم او فرد ما من الحوادث قديم ح وهو عين الواجب
صفاته الثبوتية فيكون من الممكنات واته باتفاق الملبين الثاني وهو الشبهة
اقول هذا ايضا منقول الصفات الاضافية وهو بكون الجواب مشترك والنقض بتعلقات الصفات
الحقيقية ان الدليل كما صرح به الحكماء وهم لا يقولون بزيادة الصفات على الذات
لا ازليه جوازه اه ليس ازليه جواز الحوادث بوصف الحدوث كما يدل عليه
قوله ومعنى الكلام اه اما الملازمة فلوجهين اه على القول بزيادة الصفات الحقيقية
على الذات وحدوث التعلقات يلزم حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات
فمقتضى الدليل المذكور جريان الدليل ههنا كما في جميع اللوازم كما لا يخفى الا ان
يقال ان المستدل لا يقول بزيادة الصفات الزائدة القديمة والجواب ان هذا انما
يلزم اذا لم يكن الصفة في وقت خالية عن التعلق مع امتناع الازل خالية عنه تمام
لظهور زوال العلم الذي اه والا لم يوجد حادث ولا يجوز ان يبين اه
لفظ مطلقا ههنا ليس محلا اذ الصفة الحقيقية المتعلق انما كان القسم الثاني واما ثالث

فالاولى ان يقال ادراك الملائم او في شرح الاشارات للمحقق ان اللذة ادراك ونيل
للملائم من حيث هو ملائم تمام هذا البحث اه اعترض عليه بان اثبات الصفات
الزائدة قد يوجب تعدد القدماء وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية
الثمانية او اكثر واجاب عنه الاشاعرة بان صفات الله ليست عين الذات ولا غيرها
وفسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يطلب انفكاكهما
والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يتصور عينيتها ولا غيريتها ورد عليهم
ان ارادوا الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل لاستحالة وجود
العالم بدون الصانع والعرض بدون المحل وان اكتفوا بجانب واحد يلزم ان يكون الجزء
مغاير الكل ولم يقولوا به اذ لا استحالة في وجود الجزء بدونه وكذا يلزم المغايرة بين
الذات والصفة مع تصريحهم بعدم المغايرة بينهما لجواز وجود الذات بدون الصفة
واجيب عن النقض بالعالم والصانع بان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود
وفي الحيز وجواز انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وكذا انفكاك العالم عن الصانع
عن العالم في الوجود وكذا انفكاك العالم عن الصانع في الحيز لاستحالة تحيز الصانع ولا
لا يخفى ما فيه من التكلف وعن النقض بالصفات بان ما مر جوابه هو عدم المغايرة
بين الذات والصفات اللازمة لا مطلقا ولا يجوز انفكاك الذات عن الصفة اللازمة
ورد الجواب المذكور بان المحذور اللازم هو تعدد القدماء وباق ولا يجدي تجديد اصطلاح
في الغيرية والوجه في دفع التكفير ما قيل من ان المكفر قال بذوات قديمة لا ذات
وصفات قديمة فتدبر وخصنا بالنص يعني هذه الامور كلها اه وكذا
ان وجوده عين ذاته كما في مبحث الوجود فالدليل على ذلك ما مر في مبحث الوجود
وحرره المحقق الدواني ان الوجود لو كان زائدا على ذاته لا تصف ذاته في نفس الامر

والا لم يكن موجودا في الواقع وكل ما يغاير الشيء ويتصف ذلك الشيء به جملة عليه لا يستغني
عن الجاعل الحقيقة وهذا مما لا شبهة فيه والملازمة كما ان نفس الذات يلزم تقدم الشيء
على نفسه بالوجود اذ العقل يحكم بديهة ان المفيد للوجود لا بد ان يكون موجودا والفرق
بين وجود نفسه ووجود غيره تحكم صرف فوجوده بعين ذاته في نفس الامر ووجوب وجوده
عبارة عن تأكده بحيث لا يتطرق اليه شائبة العدم فهو الوجود البحت الغني عن كل ما عداه
لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل كما تحرر الدليل ان العلم
والقدرة وغيرهما وكذا سائر الصفات لو كانت زائدة على الذات في نفس الامر
لكان ممكنا لذاتها لعدم تعدد الواجب فلا بد له من علة مفيدة ومفيدة الذات لا غير لكنها مستلزم
لامتناع الوجوب الصفة المفتقرة الى الملك او يلزم ان يكون ناقصا في حد ذاته مستكملا بغيره
اولى مفيدة الذات بغير واسطة او بواسطة لامتناع تعدد الواجب وعلى التقديرين يكون
الواجب فاعلا للصفة وقابلا لها لامتناع قيام صفة الشيء بغيره وانه لكان الواجب
بسيطا في البسيط الحقيقي لا يجوز ان يكون فاعلا لشيء او قابلا له وبيانه على ما حرره
صدر المحققين ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
وان الفاعل عند استجماع شرائطه وانتفاء موانعه يصير فاعلا بالفعل ويجب وجود المفعول له وبمجرد
استعداده الفاعلية لا يصير فاعلا بالفعل والمفعول واجب الصدور عنه بخلاف القابل
فانه بمجرد استعداده الذي هو الامكان الاستعدادي لقبول الشيء يصير قابلا له بالفعل سواء
حصل منه ذلك الشيء اولا ويجوز ان يكون القابل من حيث هو قابل متصفا بالقبول وان
لا يكون فيكون نسبته الى المقبول بالامكان فاذا كان امر ذي جهتين فاعلا لشيء وقابلا
له لزم ان يكون نسبته اليه بالوجوب لكونه فاعلا بالفعل والامكان لكونه قابلا
له بالفعل من جهة واحدة وبينهما تناف وهو باطل هذا ما يحرر الدليل ويبقى شيء

انه لم يثبت بساطة الواجب بمعنى عدم الحركة فيعم المنتسبي الفعل لما جوّز كل واحد منهما من امراء واجب

فلم يلزم عدم كونه ذا حقيقة فيجوز كونه تاما علاوة فاعلا لشيء واحد من جهتين وجه اخراقة

لذاته فيكون غنيا عن الغير بحال ذاته وعلى تقدير كون الصفات الحقيقية زائدة على

الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لانحصار

نفعد الواجب فيلزم ان لا يكون مستقلا في صفاته بل محتاجا الى الممكن مع

انه غني عن العالمين هذا وان كان اقناعيا له تاثير في العقول كالبراهين العقلية

واعلم ان الواجب على تحقيق الصوفية والحكماء وجود خاص لا يعلم كنهه غيره قائم بذاته موجود

وتشخصه عين ذاته فهو متشخص بذاته لا بسبب التشخص الزائد عالم بذاته لا بصفة

العلم الزائد وقادر بذاته لا بصفة القدرة القائمة بذاته وهكذا الحال في ساير الصفات

الحقيقية كما مر والحاصل ان مصداق حمل الموجود والعالم والقادر وكذا ساير الصفات

نفس هويته البسيطة لا قيام المبادي به كما في الممكنات بمعنى ان ذاته البسيطة كافية

في ترتب اثار الوجود والعلم والقدرة وغيرها وهذا هو المراد من كون الوجود والعلم والقدرة

وغيرها نفس الذات غير زائد عليها قال صدر المدققين لا حاجة الى هذا التكليف اذ الموجود

معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست وهذا لا يستدعي قيام الوجود به وكذا العالم ما يعبر

عنه بدانا والقادر ما يعبر عنه وكذا القادر ما يعبر عنه بتوانا وتفسير الوجود بما قام به الوجود

والعالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو بحسب اللغة ولما دل الدليل على

عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا ساير الصفات به ذاته موجود عالم قادر علم ان

القيام المبادي به غير لازم وبعد تمهيد هذا القول ان صفة الشيء على قسمين احدهما ما يقوم

في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرض لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة

الى المبدأ ... ما هو عين زيد في الخارج يصح حملها عليه مواطاة وزاد ما دل على ان الصفة بمعنى

مغايرة للموصوف في الواقع والثاني عينه فيه والمراد بقولهم ان صفاته تعالى عين ذاته
ان الصفات من القسم الثاني لا الاول اي زائدة على الذات وقد عرفت ان قيام المبدأ
بغير الذات لا يصحح كون الصفات عين الذات من غير تكلف وقال المدقق الدواني
وهذا التوجيه مشترك بين الواجب وغيره فلا يصح توجيه كلامهم بهذا ولا يخفى ما فيه فان
قيام المبدأ بالموصوف في غير الواجب امر مستحيل فلا اشتراك قطعا والاشتراك بمجرد كون
الصفات غير المبادئ امر [illegible] واعترض عليه بما لا تمامه قد عرفت امتناع كون
الواحد فاعلا وقابلا لكن من جهة واحدة وكون الجهة هنا واحدة انما هو على تقدير ان
يكون الواجب بسيطا حقيقيا لا يتصور فيه كثرة اعتبارية ايضا فافهم ثم اذا ما تحققنا
العين [illegible] اقول هذا الكلام ايضا [illegible] يدل على ان الرؤية هو الادراك بآلة الباصرة بفتح العين
بعد التغميض المسبوق بمعرفة المرئي بحد او رسم والحال ان الرؤية هو الادراك بالباصرة
مطلقا كما هو المشهور بين الجمهور والمذكور في المواقف في تحرير محل النزاع انا اذا
نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه حالة
وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة انتهى ووافقه السيد المحقق الشريف
ويوافقه كلام العلامة التفتازاني في شرح العقايد ولعل معقد الكلام ان الرؤية التي
هي محل النزاع ما ذكر او اثبات ان الرؤية وهي الادراك بالباصرة حالة زائدة على ما حصل
العلم بتبيين اولا ان معرفة الشمس تحصل بالحد او الرسم ثم اذا ابصرت وغمضت العين
تحصل حال الاغماض حالة زائدة على الحاصلة من الحد او الرسم ولا شك ان هذه الحالة
الثانية الحاصلة وقت الاغماض الزائدة على الاول لو اسقطنا الاعتبار كان الحالة
الثالثة الحاصلة بعد فتح العين زائدة على الاولين والحاصل ان الرؤية حالة زائدة
على المعرفة اذ حال الرؤية بعد الاغماض زائدة على المعرفة الحاصلة بالحد او الرسم بديهة

الاغماض

وما ذلك الا بالابصار اذ لولا الابصار لم يحصل حالة زائدة على الوقوع السابقة وبعد

تغميضها ومحت العين يحصل حالة اخرى فوق الثانية فظهر من ذلك ان ثمة ادراكا

هو الابصار وقد يسميها الرؤية اي يسمى الادراك الحاصل بفتح العين بعد

تغميضها كان قبيل بالاغماض او بعده اذ الادراك الحاصل بعد الاغماض المسبوق بما ذكر

رؤية بالمعنى المتنازع فيه هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام   وهذا امر ممكن في نفسه

وانه علق بالممكن ممكن اه استقرار الجبل وان امكن في حد ذاته الا انه غير ممكن باعتبار

تعلق ارادة الله تع بعدم استقراره ولانم ان الرؤية متعلقة باستقرار الجبل في حد

ذاته وان انها متعلقة باستقراره مع تعلق ارادة الله تع بعدم استقراره [illegible] الجبل

وقت التجلي يؤيده فلا نسلم ان استقراره في الواقع مع تعلق الارادة تع بعدم استقراره

فلم يتم الاستدلال بالاية على امكان الرؤية ولا يبعد ان يكون هذا هو المراد من قوله اه

وعلى الوجه الثاني بانه اه وجه بنية مع الجواب الثاني بعينه اذ المخالف لا يلزم ان يكون معلوما لنا

تاما كما في مرتبة عين اليقين   الثالث انه لا يكون الجواب اه اقول الوجه

رابع وليس للمانع مذهب فله ان يقول ان القصد من الجواب نفي العلم الضروري وكونه مما

لراي المعتزلة [illegible] ولو بني الكلام على راي المعتزلة كان الدليل جدليا كما يتقضا

على ما ذكرنا من الاجماع على هذا المعنى لا يكون الدليل برهانيا بل الزاميا   واما انه

فلانه لما كان الجبل اه اقول مقصد المعترض ان مطلوب موسى عم انه يعظمه من اياته وعلى

ان يكون الغرض من قوله لن تراني نفي تمكين موسى عم من رؤيتها ولا النظر الى الجبل حين

الا انه لما كان صار مغشيا عليه ظهر انه لا يطيق من رؤيته معنى هذه الاية فيستقيم نفي رؤية الاية

بالمعنى المذكور بالابصار ان في الوجه الثاني من الاعتراض تكلفات كثيرة كيف الارتباط

قوله تع ولكن انظر الى الجبل لسابقه بعد ارتكاب الحذف في ثلثة مواضع من السابق غير ظا

تبلغوا ما كان لرسالت الله وكيف ان تنظر اليه لا جابك وكنت تخبر بغير هو

حتى نرونه فقال موسى عم يا قوم ان الله لا يرى بالابصار وكيفية له واما نبرهن

وبين لهم بالادلة فقالوا لن نؤمن لك حتى يسأله فقال موسى عم يا رب انك سمعت مقالة

بني اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم فاوحى الله تع اليه يا موسى سالني ما سالوك فلن

اواخذك بجهلهم فعند ذلك قال موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل

فان استقر مكانه او هو بعدي فسوف تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه

فلما تجلى ربه للجبل بانه من اياته جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق موسى عم قال سبحانك

تبت اليك يقول رجعت الى معرفتي بك من جهل قومي وانا اول المؤمنين منهم بانك

لا ترى انتهى كلامه والنجوى السر بين الاثنين يقال نجوته نجوا اي ساررته وكذلك ناجيته

والنجي على فعيل الذي تساره وقد يكون النجي والنجوى اسما ومصدرا وصقع الجبل سقفه

والوجه والجبهة بمعنى والصاعقة نار تسقط من السماء في رعد شديد او الصاعقة الخ

ويقال هي ما يهدي فلان اي ساره سيرته وكذلك الشيء لو كه دكا اذا ضربته وكسرته

سويته بالارض وخرمنه حورا اعلى اي سقط ويوم صعق اي سل صعقا اي غشي عليه كذا في الصحاح

ولا يخفى ما سده يكثر ما ذكر من زوال الاشتباه ثم اعلم ان سماع القوم كلام الله تع من جميع الجهات

توجيب ان يكونوا كليما فوجه اختصاصه موسى عم بما ذكرنا في بحث الكلام او ان الامتقصم

الاصلي اسماعه علم بهذا الوجه اكرامه له واسماعهم انما هو باستدعائه

قال صاحب الواقف ان العلم لا يقبل التفاوت فانه صفة توجب تمييزا لها

متعلقة بحقيقة بوجه من الوجوه وهنا كلام ذكره الشارح في مبحث العلم من الاعراض والقول

والطلب على ما سيجيء لحالي طلب ابراهيم عم اقول يرد به الاعتراض بكل من الشيء والنقض

مقصود اما الاول فان نفي جواز الاستدلال وامتنع لما سال دليل ان بيانه

... از سوال الروح العلم بالمشاهدة عن زيادة الطمأنينة كما ان ابراهيم عم كان مؤمنا
بالاحياء بالموتى لكن طلب كيفيته لزيادة الطمأنينة واما بالنقض ببيان انه لو تم بان ذكره
المستدل في بيان الملازمة من لو كان لا تسبح اما ان يكون انه لم يحم حول طلب
ابراهيم عم كيفية احياء الموتى ببيان اللزوم ان خلاصة الوجه جارية ههنا كما لا يخفى
الى الصدق ابراهيم عم باحياء الموتى فلا يجوز طلب كيفيته لكونه عبثا وان لم يصدق
به لم يحصل ما يجب الايمان به اعني احياء الموتى لا يكون نبيا خليلا وقد جعل الله
ببيانه لكنه المطلب بجري [illegible] يقول بكم ان [illegible] طلب الخليل عم احياء
الموتى ان مقصوده طلب عين اليقين بعد حصول علم اليقين وذكر في التوضيح
اثر روي ان الله تعالى اوحى الى ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب احياء
الموتى ليطمئن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن قلبه وهذا التأويل
مما وجدنا في عيون الرضا مسندا الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا عم حين
سال عنه المامون حيث قال المامون يا ابن رسول الله اخبرني عن قول ابراهيم
رب ارني كيف تحيي الموتى قال او لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الرضا عم
ان الله تبارك وتعالى كان اوحى الى ابراهيم اني متخذ من عبادي خليلا ان سالني احياء الموتى
اجبته فوقع في نفس ابراهيم عم انه ذلك الخليل فقال رب ارني كيف تحيي الموتى
قال او لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على الخلة ثم مضى عم بعده الاسرود حاصل
التأويل ان السائل سال عنه الكلام لو من باحياء الموتى حتى يطلب كيفيته فقال
ابراهيم عم انا مؤمن باحياء الموتى ولكن طلبي له ليطمئن قلبي بان ذلك الخليل الذي
يستجاب له سوال احياء الموتى وعلى الوجه الثاني اذا اي واذا عرفت
على الوجه الثاني فاذا استدلوا بهذه الاية على عدم جواز ارادة باليقين علق

باستقرار الجبل حال حركته واستقراره في مكانه الى ان تم ما ذكره المعلقة عليه مستحيلة
من جوانبه ما من فلا تغفل وانت خبير بعد ما ذكرنا انه يقال ان الاستدلال بمنعه الآية
على عدم جواز الرؤية اقرب بالعبارة من الاستدلال بها على جوازه كيف وقد
الامام ره على ما نقلنا عن التيسير حيث قال فان استقر مكانه وهو بعيد في حال
تيسير فهو بعيد الجواز فافهم   واجيب بانه لا كلام في ... عرفت ما ذكره في
الايراد على الوجه الاول اندفاع الجواب المذكور كيف وكون الرؤية معلقة باستقرار
الجبل من حيث هو مع والسند ما عرفت ونقول الحق يجوز ان يكون معلقة باستقرار
الى الجبل وقت التزلزل بشرط وعدم لزوم الاختلال في الكلام ثم [illegible] بعض الكلام
الامر بالنظر الى الجبل عام مع الاستقرار بعد النظر بشرط الاندكاك والتزلزل لن يقع
يقع الرؤية ولا اختلال فيه كما لا يخفى على النبيه ونقلنا عن عنوان الرضا لعله هذا
لا يخفى   فلعل المراد به انه قد عرفت انه يجوز ان يكون المراد الاستقرار
عقيب النظر بشرط التزلزل والاندكاك ولا توجيه لسؤال قطعا   والحق ان استقرار
الجبل حال الحركة ممكن اه اقول ان امكان اراد الاستقرار حال الحركة بشرط الانقضاء
فلا شك في عدم امكانه وكذا ابعد تعلق ارادة الله تعالى بحركته   والسكون والاجتماع
والافتراق اه ظهور رؤية السكون وكذا الاجتماع والافتراق ثم خصوصا اذا
كان السكون عدم الحركة عما من شانه الحركة والظاهر انما مدركة بوسيلة الحس
وذلك لا نرى الطول اه كون الطول مرئيا بان يكون متعلق الرؤية بالذات
ثم يجوز ان يكون غير الطول عن العرض بواسطة ان الطول مدرك بوسيلة
الباصرة لانه مبصر بالذات فافهم   وهذا الطول هي رؤية الجواهر
لو تم ما ذكره لدل على ان رؤية الطول هي رؤية الجواهر الفردة التي بها يظهر الجسم لا رؤيته كلها

وبهذا الدال غير المرض   لان نسبة العدم اه فيه انه يجوز ان لا يكون العدم مساويا
لمطلق الرؤية فلا يكون نسبتها الى الوجود والعدم على السوية فتدبر.   اما الوجود
او الحدوث اه يجوز ان يكون العلة المشتركة الوجود بشرط الحدوث او بشرط
الامكان وح لا يلزم صحة الرؤية الباري تعالى   لانه عبارة عن الوجود اه يجوز
ان يكون الحدوث هو الوجود الخاص اى الوجود المسبوق بالعدم وح لا يلزم ان
يكون العدم جزء العلة فتامل فيه   واذه مشترك بينها وبين الواجب اه عم
لما عرفت من ان العلة يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث وليس مشتركا بينها
وبين الواجب كما لا يخفى ثم اقول المشترك بينها وبين الواجب هو الوجود المطلق
وهو غير موجود في الخارج فلا يكون مؤثرا لان التاثير صفة ثبوتية فلا يتصف به المعدوم
في الخارج كما ذكره في العلم   من ان المراد بالعلة اه اقول فيه بعد التكلف ان
يكون الموجود من هذا التقسيم غير تام لما تقرر من ان الامكان من الامور الاعتبارية   معا
اه اى الامكان الذاتي لا الاستعدادي اذ الامكان الاستعدادي موجود في
الاعيان بزعم الحكماء وفيه ان هذا غير ثابت فلا ان يقول مطلقا الامكان امر اعتباري عندنا
فان الامكان ايضا مشترك اه لان مراده الامكان الاستعدادي اعتبارا
ثم اقول لو تم الوجه المذكور لكان العلة المستقلة الخاص لوجود مستندا وكان
فان المعدوم متصف بالامكان اه لو اورد في الامكان بشرط الوجود
اندفع ذلك ووجه اندفاعه اه اقول قد مر في كلامه ان الكل مندفع بان المراد بالعلة
ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثرة وبهذا القدر يندفع الاعتراض الثالث ولا حاجة الى
التفصيل الذي هو مورد الاعتراض الا ان يكون الحق المراد بالعلة ما ذكرنا لا المؤثر
حتى يتوجه عليه انه لا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة مستقلا الخ كما ذكره

عن جواز تعدد العلل المؤثرة للمعلول النوعي وما ذكره من ان متعلق الرؤية لا بد
ان يكون من الجملة صيا غيرهم والمسلميا غير تام لما سنذكره في الابحاث من ان الوجود
مشترك بينها في تلك الصورة خصوصية ذاته الموجودة فلا يعقل قيل ان المصنف اه مطلقه
هذا الكلام للسيد المحقق في شرح المواقف حيث قال بعد ذكر الدليل المعقول الذي ذكره
ويقرب بالنسبة اي صاحب المواقف من سلوك المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تع
لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الرؤية المطلقة ان اشتهر ما ذكره الشيخ
فما يتصور لتحقق الرؤية اه اي بعد وضع ان الوجود مشترك متعلق الرؤية
لا مطلقا كما لا يخفى . وايضا الامدي بان المتمسك اه انت خبير بان اعتقاد
المتمسك لا يعينه في الاستدلال اذ للخصم ان يمنع معتقده فالوجه ان يقال ان الوجود مشترك
معنى لما مر في مبحث الوجود هذا ولا يخفى ان الوجود المشترك بين الواجب والممكن تسميته
الوجود المطلق وهو لا يصح متعلق للرؤية كما ذكرنا الا ان الوجود اه اقول الدليل
الذي استدل الشيخ الاشعري لو تم لدل على عدم زيادة الوجود في الواجب على الماهية حيث
قال لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم واتصح ولما لم يكن قائلا بالوجود الذهني
يلزم ان يكون وجود كل شيء عين ماهيته في نفس الامر فتامل جدا . ويتعلق انما يتعلق
به اه لا من ان يقال مثل ذلك في روية تع واما النقض بصحة الملموسية اه اقول
فرق بين صحة الملموسية وبين صحة المشمومية والمذوقية والمسموعية اذ وكل ما يتعلق في
اه يمكن بيان التفرقة بينها بان تعلق اللمس بالشيء يقتضي كون الشيء موجودا خارجا
متقدما في الرتبة على التعلق بخلاف تعلق الخلق فانه لا يقتضي تقدم وجود المخلوق على
التعلق بل التعلق المذكور دخل في وجود المخلوق في الخارج واما الاجماع باتفاق
الاقراء الشيوخ المعتزلة بعنوان انعقاد الاجماع على ذلك في وقت من الاوقات

وفي باب الاحاديث الدالة على مدعاها كما نقلناه عن عيون الرضا وما ذكره فيه لا يدل

ابعد شيء [illegible] وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فمعنى [illegible]

[illegible] احتمال ان يكون

يكتفي المعترض [illegible] احتمال [illegible] بالقول بان النظر الوصول

[illegible] والقول بانه يحسن ان يكون النظر من الاثبات بمعنى الا

[illegible] المعترض النظر الوصول بل قد جاء بمعنى

الانتظار [illegible] والشر والانزوار في الهجاء والانزواء

[illegible] ولو سلم محتمل [illegible] هذا ناظرا الى ان الجواب منع وهو انما

[illegible] اذا كان الاعتراض ابطالا للمقدم لا منعا [illegible] بطريق المنع غير بعيد

[illegible] النظر الوصول الى [illegible] ان يكون [illegible]

[illegible] الكشف

الحمل عليها [illegible] كيف يجب الحمل على رؤيته و

يكون الاية بمعنى [illegible] الرؤية كما ذكره بقوله [illegible] من الكتاب قوله تعالى

وجوه [illegible] الحمل على كونهم [illegible] للمعتزلة ان يقولوا انا [illegible] عقلا

[illegible] يجب [illegible] الكتاب خلاف الظاهر في الاية وهو لا ينافي ما ذكره البعض [illegible]

[illegible] وجود هذا التفسير لا يتم الاستدلال اذ ما ذكره هذا التفسير لا يستلزم الرؤية [illegible]

[illegible] من الاية ما هو المطلوب المستدل من جعل الاية بمعنى وقوع الرؤية حيث [illegible]

[illegible] من البعض من الكتاب قوله تعالى لا تدركه الابصار الاية [illegible] لم يرد بالبعض

[illegible] بل اراد به القرآن والحديث [illegible] روى [illegible]

[illegible] وهو الظلم [illegible] لا تظلمون [illegible] في رؤيته قرأه البعض [illegible]

بالتشديد من التضام وهو الازدحام اى لا يزدحم بعضكم بعضا فى رؤيته

وللكلام فيه ان يقولوا المقصود تصحيح الرؤية اما مبنيا على عدم جواز الرؤية فانى فى ...

فى هذا الحديث يعنى السلم ... ثابته   او بالانطباع اه لو ... فى ...

او بحصول الشاهدة المستمرة للعين السليمة كما ذكره صاحب الاشراق

جوزوا رؤيته اهل الحس اه لا يخفى ان الرؤية كما هى ...

المرئى فى جهة والرائى له حاسة فلو اطلقوا الرؤية على ... على ...

الا ان النزاع الكتب اللفظ والقول بان السمع ناد على ...

التام للناصرة على طريقة   ادراك العاقل ... ان يكون فى جهة كما ذكره الغزالى

فى احياء العلوم مخالف للمعنى المشهور للرؤية   ...

مع سلامة الحاسة وكون الشى جائز الرؤية وعدم القرب المفرط والبعد المفرط ...

كما فى الصورة المرئية على القول بانعكاس الشعاع وعدم الصغر المفرط ...

وكونه مضيئا بذاته او بغيره   لزم ان يراد الان انا اقول ... السبب التام

لا حاجة الى اللازمة المذكورة الدخوله   قال صاحب المواقف انه

انت خبير بضعف ما ذكره من وجه الضعف اما اولا فلان تركب الجسم من الاجزاء

... قطعا لما فى مبحث الجواهر واما ثانيا فلانه لو سلم جواز تركبه منها يجوز ان لا

شى منها مرئيا بالانفراد ... ويكون المرئى هو المجموع المركب منها ويكون الاحساس

بالصغر والكبر فى الرؤية باختلاف المرائى قربا وبعدا كما ذكر الكل ويمكن دفع الاول

بان مقصوده بيان الضعف على فرض تركب الجسم من الاجزاء فتامل   بلا ...

عمومه فى الاحوال والاوقات اه اقول لا يخفى انه خلاف الظاهر المستفاد من الاية

والظاهر ان يقولوا الا كان ... ظاهر الاية نفى الادراك بالبصر فى الاستقبال

زم السعید والدنیا والآخرة کان عاما وبذا احتجنا الدلیل العقلی علی عدم جواز الرؤیة
فلا ضرورة ملجئا علی حمل الآیة علی خلاف الظاهر فانهم بل ہو رؤیة مخصوصة اه
اقول ہذا الجواب مردود حیث وقع فی الصحاح ادرکته ببصری ای رأیته والادراک
یعنی الاحاطة من جمیع الجوانب لم یوجد فی الکتب المدونة فی اللغة تقول
الادراک بالبصر ہو الرؤیة اه اقول لا یخفی علی من تتبع اللغة ان الرؤیة بالعین او الادراک
بالبصر ... من نفیه نفی الرؤیة بالعین واما الرؤیة بغیر العین فہو نفی العلم
بما وقع فی الصحاح وغیره من کتب اللغة فان المثبتة لرؤیة الله اه للناس
ان یقولوا ان الحالة المخصوصة التی تحصل لنا بالبصر لا تکون الا بالمقابلة والله تعالی
تعالی منزه عن ان یکون فی جهة فکیف تحصل لنا تلک الحالة بالنسبة الیه الله المنزه عن الجهة
والمقابلة فتدبر وما قیل من انه منقوض بالعباد الذی لنا فیه ان بالعباد علیه
بالمبصرات کما مر غیر مرة فی اشارة الدال اه حیث ذکر قبله ذلکم الله ربکم
لا اله الا ہو خالق کل شیء فاعبدوه وہو علی کل شیء وکیل وبعده ولا ریب
وہو اللطیف الخبیر والا شک ان ذکر ما لیس بمدح فی الدین ... اعنی
علی وجه الاحاطة اه قد عرفت ما فیه فلا نتعلق واما رؤیته علی الوجه اه
قد مران الادراک بالباصرة ہو الرؤیة والمنفی فی الآیة من غیر تقیید فی مقام المدح
یکون نفیها بل ہو للنفی المذکور فی المستقبل اه اذا کان کذلک ولم یقید
النفی بوقت دون وقت فالظاہر استمرار التابید ولا شک ان اللزوم ہذا للمتعلق
لکان ایراد علی ظاہر الآیة اذ ہی کہذا لن تتمنوه ابدا والتمنی فی الآخرة
بیانی ظاہر الآیة فلا بد من التاویل کما لا یخفی فالظاہر ان التقیید بابدا لیقضی
ظاہر ان لا یکون التابید ماخوذا فی مفہوم لن فانهم وجعل ذلک من

قد منع وجوب الوجود اذ لان ما وجب وجوده لم يكن في جهة ولا ابطال حسبما اسلفنا
وما يدرك بالباصرة يجب ان يكون في جهة كما [illegible] ابطال ما تقدم [illegible] ذات و [illegible]
اقول لو تم هذا الدليل لزم ان لا يكون افعال الله معللا بالاغراض [illegible] من المعتزلة
انها معللة بها وجوابه ان كون الافعال معللة بها لا يقتضي ان يكون الغرض عائدا
اليه وسيفصل الكلام فيه في محله واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فاذا
فلو لم يكن الواجب جوادا كان فعله لعوض عائد اليه فيكون مستكملا بغيره
ما افاده وحاصل الجواب منع لزوم النقص على تقدير كون افعاله معللا بالاغراض لجواز
ان يكون الغرض عائدا الى المخلوق واما لزوم النقص على تقدير عدم كونه جوادا بالمعنى
المذكور فقط غير قابل للمنع هذا وعرفوا الجود بافادة ما ينبغي لكن لا لعوض
ولا لغرض وقال المحقق الدواني يمكن الاقتصار على افادة ما ينبغي لا لغرض لان من
افاد لمن لا ينبغي لم يكن الا افادة افادة ما ينبغي ومعلوم ان الغرض يشمل العوض بل
العوض ايضا غرض فح هذا المقام فيمكن الاكتفاء بما ذكره كما في رسالة اثبات الذات
والصفات ودليل في كلام الشيخ ايماء الى هذا حيث قال هو افادة ما ينبغي لا لعوض
ورد عليه بان ما لاجله الفعل قد يكون امرا غرضا للفاعل من الفعل تحصيله وهو غير حاصل له كما
في ضربت للتاديب وليس للفاعل في مستفيض وقد يكون امرا حاصلا قبل وقوع الفعل
كما في قعدت عن الحرب جبنا وليس للفاعل الفعل في المفيض فلو اكتفى بالغرض او العوض
لم يشمل المفيض والمستفيض معا ومن البين انه لا يعتبر في افادة ما ينبغي ان يكون لمن
ينبغي والمقصود من الاول افادة ما يليق بالقابل ان يفيده وبالثاني افادة ما ينبغي
للمستفيض ويليق به واقول ما ذكره من وجه عدم الاقتصار على الغرض محل بحث اذ الغرض ما لاجله
الفعل هو شامل لما كان المقصود تحصيله ولما كان حاصلا فيشمل المفيض والمستفيض [illegible]

الاكتفاء بالعرض لشمول العرض الغائية الى الفاعل كما لا يخفى والمذكور في حكمة

[illegible] شرح العلامة الشيرازي ان الجود افادة ما ينبغي الى مستعده [illegible]

[illegible] فيه والا لكان [illegible] وجود العدم الاستفادة لا العوض من الاعواض

والا لكان مستفيدا لا جوادا انتهى وما ذكره الشارح يوافقه وقال صدر المدققين [illegible]

[illegible] من كل [illegible] وتعويض كل من يقدر ان يفيد بقدر ما يليق [illegible]

انه [illegible] ان يكون لا العوض [illegible] وكانه انما تركه لان فعله بل فعل كل فاعل

مختار [illegible] الغرض [illegible] في موضعه وانت خبير بان السيد السند قدس سره قد افاد

في الجود كون المستفاد من غير تعويض ولعل مراد القائل انه لم يأخذ فيه القيد بل [illegible]

[illegible] كون [illegible] الفاعل المختار [illegible] الغرض لا يستدعي ان يكون الفائدة عائدة

اليه كما مر وسيجيء تفصيله عن قريب واعلم ان المحقق الشارح في بعض المكتوبات [illegible]

[illegible] الاستعداد على تحقيق المحققين من الحكماء والمتكلمين كما ان الاربع لا [illegible]

ان يكون [illegible] وكذلك الاستعداد مخصص اشخاص العالم الا ان يكون على وجه [illegible]

[illegible] من مقصود القائل والرد على ما ذكره المحقق الدواني ان [illegible] هو الوجود

[illegible] العدم والوجود انما [illegible] والعدم انما [illegible] الحكمة [illegible] خير وكمال

من فيض فضله وكل شر ونقص من طبيعة الممكن فما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك

من سيئة فمن نفسك انتهى واقول هذا التحقيق متين لا غبار عليه الا ان القول ان كل

مخصص الاستعداد ان يكون على وجه [illegible] لظهور ان كثيرا من الاشخاص [illegible]

[illegible] استعداد وكمال زائد على ما [illegible] لم يقع على وجه يحقق هذا الزائد [illegible]

[illegible] بتحصيل الكمال [illegible] السعي فيه ليس للانسان الا ما سعى [illegible]

على ان المنقص من [illegible] القابلية [illegible] الدعوى المذكور وايضا في شرح [illegible]

ان وجود الالم فی نظام الکل مما یترتب علیه کمال نفس الامر وان کان ممکنا یجب ذاته ان
کل ممکن معلول والعلة لا یمکن ان توجد مهنا ای معلول اتفق بل الکل ممکن له علة والعلة لا یمکن
ان یوجد مهنا ای معلول اتفق بل الکل علة معلول خاص یناسبها بسلسلة الی ان ینتهی
الی الواجب لیقتضی الوقوع علی الوجه الواقع فی کل وقت وذلک غیره منزه الوجود المقصود
فالوقوع فی ما یرجع نظرا الی نفس الامر فعلی ما افیده یجب ان یکون کل شخص ما هو علیه
فی کل وقت والی هذا اشار الامام بالفارسیة هر چیز که هست آنچنان میباید
آنچیز که آنچنان نمی باید نیست ویلائم هذا قول من قال بالفارسیة در کار خانه
عشق از کفر ناگزیر است آتش کرا بسوزد گر بو لهب نباشد ونحن نقول
ان صلاح الکل من حیث هو مقدم علی صلاح الجزء فی نفسه وذروة نظامه سیجی انه
ای عالم بالاشیاء کما هی فاعل الافعل کما سبق بعد تمهید هذا القول الوقوع فی ما
شیء جزئی یبدو فی بادی النظر انه لیس علی ما ینبغی فی حد ذاته لا بد ان یکون صالحا نظرا
الی نظام الکل لا محالة وان الشر العلم بخصوصه والالم ینفع الجزئی المذکور علی ما وقع لا نظرا الی
عدم کون الواجب حکیما فلکونه الی مسببه شیئا وان لم یکن علی ما ینبغی نظرا الی حاله فی نفسه
لکنه الیق نظرا الی نظام الکل والالم وقع کمرة والحکیم لا یخالف مقتضی حکمته فما یقع من
الکائنات لا بد ان یترتب علیه فائدة فی الواقع وهذا لا یقتضی کون ما الی الحق مجبورا بالکفر
کما سیجی تفصیله وقد عرفت فی بحث القدرة ایضا ان الواقع فی کل وقت موافق لمقتضی
الحکمة الکاملة لا بسبب ذلک الاستعدادات التی فی مواد الجزئیة والحکمة علاوة مقتضی الحکمة
مقطعا علی العدل بالاستعداد فلا یقع فی وقت الا ما یناسب ذلک الاستعداد الذی اعطی
لکل مادة جزئیة وانسلاک العارف یجب ان یرضی لکل ما یقع فی کل وقت وان لم
هذا اما
علی ما یرتضیه جعلنا الله وایاکم ایها الطالبین من الراضین بقضائه الصابرین علی بلائه
وجدت ؟

الوجدان شاهد عليه بعد اعمال النظر والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق
كان الملك مثل المالك هو القادر على الابداع والاثبات وقيل هو القادر مطلقا
وقيل هو المتصرف والمالك المطلق من لا يكون مملوكا لوجه والمطلق منه باي تفسير
ما يصح اطلاقه عليه ينحصر فيه حقيقة وقول الشارح هو الغني الذي اه اي انه لو لم يكن ان يحصل له
من الكمالات مما يحصل له ازلا وهذا هو المراد مما اشتهر من قول الحكماء من انه ليس للكل
حالة منتظرة وقد فصل الشيخ الكلام فيه في فصل من الهيات الشفاء فصل الاستاد الكلام
بما لا مزيد عليه على اسباب متفرقة وهو الحاصل له اه فيه في شرح اثبات الواجب الالهية هي كون
الشيء موصوفا بجميع ما امكن من الكمالات الزائدة من الصفات بل كان ذاته بعينها
تمام الصفات وعين الكمالات كان فوق التمام وهو بالمطلق فوق التمام اذ ما يكون
تماما في نفسه تماما لغيره انتهى وقول الشارح وهو الحاصل منه لكل ما هو الممكن الاجزاء وعبارته
في الهيات الشفاء هكذا واجب الوجود فوق التمام لانه ليس ماله الوجود الذي له
بل كل وجود ايضا فهو فائض من وجوده وله وفائض عنه انتهى وتحصيله انه فوق التمام
لانه كما انه الوجود الذي هو واجب بذاته كل وجود وكمال ناشئ من وجوده وفائض عنه
وكلام الشارح قريب منه ولكل وجهة اي وجوب الوجود بذاته اه قال الشيخ في
الهيات الشفاء واجب الوجود حق لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له
فلا احق اذا من واجب الوجود وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا
فلا احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة مما
يكون الاعتقاد لوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره وسائر
الاشياء فان مهيتها كما علمت لا تستحق الوجود بل هي في انفسها قطع اضافتها
الى واجب الوجود يستحق به العدم فلذلك كلها في انفسها باطلة وبه حقة وبالقياس

الوجه الذي يليه فلذلك كلما في نفسها كل شيء هالك الا وجهه فهو الحق بان

بحقيقته وحصوله احالا لان الحق هو الثبوت وحقيقة كل شيء هو وجوده الخاص

الذي به يثبت ذلك الشيء فلا احق من واجب الوجود لكونه متحققا بذاته

الذي دوامه لذاته وسائر الاشياء بالنظر الى ذواتها لا تستحق الثبوت والدوام لكنها

بل انما تستحق الوجود بالنظر الى اعطاء الواجب وفيضه تفضلا وحقيقة الاشياء بوجوهها [illegible]

واخرى بان يكون حقا وكل ما سواه هالك غير حق وما ثبت في حد ذاته [illegible]

الحق على ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا دائما [illegible] لذاته [illegible]

اولى بان يكون حقا اي ثابت دائما [illegible] فلا تكرار لما [illegible]

الوجود بذاته سرمديا اقول يتوجه عليه ان السرمدي على ما سبق هو ما يكون موجودا

ازلا وابدا ولم يوجد في شيء منهما عدم فقابلية العدم والفناء كما لا يخفى وان غرض

له فلا تكرار وقيل يجوز [illegible] اه قدم تفصيل الكلام فيه فلا تغفل ان

لان موجود سواه اه اقول ولان كل موجود لا يقبل العدم وهو يخبر بعض الموجودات

بالموت والفناء لعله بنظام الكل او غيره لانه يقتضي عدم الممكنات اه ولانه يخبر

بوجود الممكنات باعطاء العدم في نظام حال الكل او غيره ولما به [illegible] بعض [illegible]

وقهر عباده بالموت والفناء والفرق بين القهر والجبر بالتفسير الذي ذكرنا فلا

جدا وقيل جبر الشيء هو العلو من ان يصل اليه الايدي والانظار ماخوذ من قولهم نخلة

جبارة اذا فاتت الايدي ان ينالها وقيل هو التكبر [illegible] فيه في شرح الرسالة

وقال صدر المدققين يجبره اخترعه من مواد الكائنات ما لا يسع من الصور والاعراض

وجبر اجبار المواد المفتقرة لما يستحقها من الصور والاعراض مدبر [illegible] لانه

القائم بذاته غير متعلق به قال القوشجي في شرح الاشارات القيوم هو القائم بنفسه على الاطلاق

بذاته غير متعلق الوجود

المآل

بغيره اصلا فيكون مقيما لجميع الكائنات اى مقوما لما به قوام الكائنات اه وفي شرح

اسم القيوم هو المدبر المتولي لجميع الامور على ما يستفاد من كلام المفسرين

... هذا ... الاستواء على ما يستفاد من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى

اى القدرة اذ الاستواء بمعنى الاستيلاء قال الشاعر قد استوى بشر على العراق

من غير سيف ودم مهراق اى استولى ولا يتوهم ان الاستواء بالمعنى المذكور يشعر ... ما لا مراد

المنتهى ... اذ الاستيلاء ... كان الغالب لا يشتبه وتخصيص الاستيلاء بالعرش لما عرف

ان العرش اعظم المخلوقات فالاستيلاء عليه يستلزم الاستيلاء على غيره كذا في المواقف

وغيره وذهب الشيخ الاشعري على ما نقل عنه الى ان الاستواء صفة زائدة غير عائدة

الى واحدة من السابقة وان لم نعلم حقيقته فافهم   والقدم اى البقاء اه العدم

عدم مسبوقية الوجود بالعدم او بغيره كما مر والبقاء هو الوجود المستمر او استمرار الوجود

... القدم ... يحتمل تأمل.   الا ان اليد صفة مغايرة للقدرة اه تحمل بانى اى كما حقق

ان اليد موضوعة للجارحة المخصوصة المعينة والوجه ايضا موضوع للجارحة المعينة وقد تعذر

حملها على معانيها الحقيقية تعين التجوز ولعل هذا مراد المصنف وما وقع في بعض الاحاديث

على ما في شرح المواقف من ان الجبار يضع قدمه في النار وفي رواية يضع رب العزة

فيها قدمه على تقدير الصحة القدم فيه محمول على معناه المجازي لاستحالة ان يكون له

هذا العضو وكذا الاصبع محمول عليه في قوله ع قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع

الرحمن   الفعل المتصف بالزيادة اه الظاهر ان يكون الاسم موافقا متعدى من المعتزلة

القائلين بان حسن الافعال وقبحها لصفة زائدة لا لذاتها اذ ذلك ان يحمل الاضافات

على ما يعم الاعتباري حتى يلايم ما ذهب اليه متأخروهم   على الحدوث اه فيه

اشعار بان كل فعل حادث اذ لا قديم سوى البديع كما هو مذهب المص واما على طريق

الاشاعرة من الصفات القديمة وصدورها من الذات بلا شبهة ولا اتصاف لها

بالحدوث الا انه يراد به الحدوث الذاتي   لفعله وما ادى الى البطلان اللازم بالعدم

اللازم من الجملة والافعال المكروه قبيحا ولا يصح قوله والاول واجب الى آخره

او ما يستحق تركه في الجملة الحسب ان يكون واجبا وكذا لا يصح قوله والا فمندوب ان كان منهم

في نفسه آه اي الفعل موصوف في حد ذاته بالحسن او القبح لو لم يكن الشرع

نثبت الحسن او القبح مع قطع النظر عن الشرع باحد معاني ذاته والمراد الفعل الذي في

الغير الاختياري للتكليف تبتنى منها وقوله لذاته اشارة الى مذهب الاقدمين من

المعتزلة القائلين بان الفعل حسن وقبيح في حد ذاته لا بصفة لازمة لذاته وقوله لصفة لازمة

لها اشارة الى مذهب من تاخر من قدماء المعتزلة وقوله واما الوجوه والاعتبارات

آه اشارة الى مذهب المتاخرين منهم وسيجيء تفصيل المذاهب   ثم اذا

اختلفا آه اقول انه اشارة الى ابطال مذهب الاقدمين من المعتزلة بل المتقدمين

منهم اذ لو كان حسن الفعل وقبحه في نفسه لذاته او لصفة لازمة له لم يختلف حال الفعل في

الحسن والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال لكن يختلف حاله فيها

بالقياس اليها كما في النسخ من الوجوب الى الحرمة وبالعكس وهذا الوجه يذكر لابطال

مذهب الاقدمين منهم في مختصر الاصول وشرحه وذكر فيما [illegible] على [illegible]

على ما حرره العلامة التفتازاني في شرح الشرح انه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل

لزم اجتماع النقيضين لانه اذا قال قائل لاكذبن غدا فهذا الخبر ان طابق الواقع كان

حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه وقوع الخبر الآخر الكاذب وان لم يطابق الواقع

كان قبيحا لكذبه وحسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب القبيح في الغد ولا شك ان

انتفاء القبيح وتركه حسن والتقدير ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وان كل [illegible] حسن والنقيض

ان ملزوم الحسن حسن فملزوم القبيح قبيح وان كل حسن وقبيح فذاتي فلا يلزم في
الكلام النفسي امتناع صفتي الحسن والقبح القائمتين وهما نقيضان ان ملزومه ان
لا حسن وبيان لزوم الامتناع في الخبر الصدقي كما زعمه الآمدي وغيره غير تام على ما ذكره
العلامة التفتازاني واقول هذا ايضا غير مخصوص ببطلان قول الاقدمين وفيه بحث
لجواز ان يكون مراد القائلين بحسن العقل وقبحه لذاته لا لصفة لازمة الحسن والقبح الذاتي
لا ما هو بالقياس الى الغير فتأمل هذا القول قوله وملزوم القبيح قبيح ان اريد ان
ملزوم القبيح قبيح لذاته فيمنع لجواز ان يكون ملزوم القبيح لذاته قبيحا في الجملة هذا هو
المفروض لا انه قبيح لذاته ولا ان كل حسن وقبيح فذاتي والعام لا يستلزم
الخاص بخصوصه وان اريد به ان ملزوم القبيح لذاته قبيح في الجملة ثم ولا يجديه اذ لعل
المختار ان الخبر المذكور مطابقا للواقع وحسن لذاته وقبيح لغيره وهو استلزام
وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب القبيح لذاته عنه تعالى ومنه ظهر انه يمكن اختيار
ان الخبر المذكور غير مطابق للواقع فتفطن وبما قررناه ظهر اندفاع ما ذكر في شرح
المواقف من ان ضعف هذا الدليل انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذهب
المعتزلة كلها لا على بطلان الاول فتأمل وما ليس كذلك كالافعال التامة (?)
لعدم صدورها بالاختيار ممنوعة [illegible] وذلك لان الافعال [illegible]
قلت ذكر هذا الاحتجاج بما يخالف ما ليس من الاشارة الى تحرير محل النزاع قبل
الشروع في الاحتجاج اذ لم يحرره وقد شرع في الاحتجاج كما يرشد اليه
قوله فيما بعد وبعد تحرير محل النزاع نقول قلت اولا انا لا نم تحرير محل النزاع
وقوله بعد ذلك وبعد تحرير محل النزاع اشارة الى هذا مع تفصيل محل النزاع
[illegible] لا ان تحرير محل النزاع فقط ولعل هذا منشأ الاشتباه وثانيا

فيكون
ان يكون اللام في الاحتجاج للعهد الخارجي اشارة الى احتجاج ذكره المصنف
المعنى انه لابد من تحرير محل النزاع قبل الشروع في الاحتجاج المذكور في المتن وهذا
لا ينافي ذكر احتجاج الاشعري وغيره قبله   وبعد تحرير محل النزاع نقول انه ثم
كما لا يخفى وقالتا ان قوله وذلك لان الافعال يمكن ان يكون لبيان ان مذهبنا المعنى
مذهبنا اي مذهب الاشاعرة شرعي بان يكون قوله لان الافعال اه دليلا على ما قالوا كما
يقتل بما قاله المعتزلة من الوجه لاثبات ان معنى المذكور عندهم عقلي لان المقصود اثبات
المذهب بل بيان ان مذهبهم هذا ما ذكره حتى تحرير محل النزاع فيكون قوله وذلك اه
ايضا لبيان محل النزاع لا لاثبات المذهب وان كان بعيدا عن ظاهر العبارة
سواء سواء اه سواء اي استناده على ما في الصحاح ولعل المعتبر في الاصل وذلك
والسعد بما سنذكره اشارة الى تفصيل مذهب المعتزلة ولا يبعد ان يكون قوله في نفسه
بحيث اه اشارة الى بطلان راي الاقدمين من المعتزلة الى التفصيل بين مذهبهم كما
مذهبك   لحسن الفعل او قبحه اه   والوجه ما ذكرنا فتدبر   اذ لا حاجة اه
اقول لمجرد انتفاء الصفة القبيحة لا يستحق الفعل المدح والثواب بل يكون حسنا
بالمعنى المتنازع كما لا يخفى على السعد والكفاية تمه   واجيب بان جزم العقلاء اه
اقول العقل يحكم بديهة بان الظالم القاتل للنفس العدي لا لحاجة مثلا مستحق الذم بظلمه
المحسن مستحق المدح لاحسانه والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف   قبيح لا يصدر
عنه اه اقول ان اراد انه قبيح بالمعنى المتنازع فيه فالتوقف تم الا انه يتم التوقف
اذا اريد بالقبح صفة النقص والعقل بمنزلة كما مر ان الحسن والقبح بالمعنى الاول
عقليان وان اراد انه قبيح بمعنى اخر فالتوقف ممنوع ولا محذور فيه كما لا يخفى على العقلاء ثم
اقول لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يتحقق قبح اصلا بناء على ما تقرر عند الاشاعرة من ان

لا فاعل في الوجود الا الله ولا قبيح منه والعبد وان كان كاسبا الا ان الكسب ايضا
فعل الله تعالى على اصلهم والذم باعتبار المحلية بل اذ لا اختيار للعبد فيها على رايهم
فلا وجه للذم باعتبارها كما لا وجه لذم الجماد باعتبار محليته لون كدر فانهم
واجيب بانه يحتمل الامر آه اقول محصله ان الدور انما يلزم اذا جعل الامر والنهي دليل الحسن
والقبح بمعنى انه لما امر الشارع بشيء علم انه حسن ولما نهى عن شيء علم انه قبيح اذ العلم بانا مامورون
بامره به يتوقف على كون الكذب قبيحا الشارع الى اخر ما ذكره المستدل لكنا
نجعل الامر والنهي دليلا على جعلهما الحسن والقبح متعلق الامر والنهي ولا دور في ذلك وتوجيه
عليه ان كون الفعل حسنا وقبيحا انما يعلم على التقدير كونهما شرعيين اذا كان الفعل متعلق
الامر والنهي وكون الفعل متعلق امر الشارع ونهيه على تقدير جواز الكذب عليه وعدم
قبحه عنه لا يوجب كون الفعل حسنا وقبيحا بالمعنى المتنازع فيه لجواز ان يكون الفعل
متعلق الامر ولا يكون متعلق به حقيقة بناء على جواز صدور الكذب عنه ولا يندفع لزوم
الدور لما ذكره فالوجه في الجواب ما حررناه وحمل كلام المجيب على ما ذكرنا من الجواب
بعيد جدا ولك ان يجيب بمنع لزوم الدور مستندا بانه يجوز ان يكون قبح الكذب
عليه معلوما بشرع سابق لا بهذا الشرع حتى يلزم الدور فتامل فيه
انه لو ثبت بالشرع آه اقول هذا الدليل معارض عليه بان يقال لو ثبتا بالعقل لا بالشرع
لجاز التعاكس فان العقل يجوز ان يقبح حسنه لمصلحة ويحسن قبحه فلو تم الدليل
المذكور لزم ان يكونا شرعيين غير شرعيين وعقليين غير عقليين والجواب مشترك
والجواب ان الطبايل آه يمكن ان يجاب ايضا بان جواز مطلق التعاكس
لا يستلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان بوجه لجواز ان لا يحكم الشرع بحسن
بعض القبيح وبقبيح بعض الحسن كما لا يخفى ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما

اختلفا اه بهذا الوجه كما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف لا ينهض حجة على الجبائي
القائل بان الحسن والقبيح بوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب المصالح
والتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق اه ولا يخفى ان الكذب اذا تعين
العادي من الهلاك يكون بالنسبة الى الشارع فيه حسنا لا قبيحا وهذا الجواب مبني على ما
ما طرا ان انه اختار مذهب المتقدمين من المعتزلة الا ان يقال انه اختار هذا الجواب
في مقام التنزل بالتعريض اه خلاف التصريح ومنه المعاريض في الكلام وهي التورية
المسمى بالايهام وهو ان يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد اعتمادا
على قرينة خفية لمندوحة عن الكذب اه في الصحاح الندح بالضم الارض الواسعة
والجمع الانداح ولي عن هذا الامر مندوحة ومنتدح اي سعة ان في المعاريض لمندوحة عن
الكذب اي سعة ولا يوجد مندوحة مع امكان التخلص اه قال السيد المحقق في
شرح المواقف بعد تحقيق السؤال عليه في السؤال بحيث لا يمكنه التعريض ولوجود
حمل كلامه في هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم
بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اولا الكلام الا ويمكن ان يقدر فيه
من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا انتهى واقول فيه نظر لا يخفى اذ امكان
التخلص في بعض الاحوال كاف للمجيب وعدم امكان التعريض في صورة الضيق كونه
لا ينافي ذلك وحمل الكلام على عدم القصد في صورة الضيق لا يوجب عدم حصول الجزم
بالقصد في شيء من الاخبار كيف ومن الاخبار ما يكون محفوفا بالقرائن والامارات
ولو سلم ذلك فلا محذور في عدم كون شيء من الاخبار بمجرد ملاحظة مفهومه كاذبا قطعا
وعدم الفعل معه على سبيل الوجوب اه قد مر تحقيق الكلام فيه وسيجيء في بحث افعال
العباد ما يتعلق بهذا الدليل الذي هو العمدة في ابطال التحسين والتقبيح العقليين لا باس

ان تقرير الدليل على ما حرره صدر الشريعة في التوضيح والتنقيح ومعنى الحسن والقبح

بالمعنى المتنازع فيه عند الاشعري شرعي وهذا مبني على ان احد معانيهما ليس لذات الفعل

ولا لصفة لازمة له وقد ذكر السيد ذلك بما اعترض بعضهم وارادها بكونه اولى وتاركه

فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب

والعقاب بالشرع بناء على انه لا قبح من الله ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره

واجمال الدليل ما ذكره في بيان الثاني ان العبد لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه

الفعل او لا فان لم يكن متمكنا من تركه فيكون مضطرا الا ان التمكن من الفعل مع عدم التمكن

من الترك ينافي الاختيار او يستلزم ذلك الاختيار انه باختياره اولا فاما

ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان كان متمكنا من الترك فصدوره ان لم يتوقف

على مرجح يكون اتفاقيا ولا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير

مرجح وهو ممتنع وان توقف على مرجح بحيث وجود الفعل عند وجود المرجح لا بالغرض معناه

تمام جملة ما يتوقف عليه الفعل فلم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل معها تارة

وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب لا يمكن عدمه لكن عدمه

يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب

عند وجوب المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانه يتكلم في

ذلك الاختياري كما ذكرنا ولا يتسلسل بل ينتهي الى الاضطراري والاضطراري

لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا ثم ذكر ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل قطعيا

لم يوردوا على مقدماته منعا لكن الحق انه شيء وقد وضع موضع الغلط على الفرض

وحاصل ما ذكره العلامة التفتازاني في التلويح انه اشار بهذا الى ضعف ما اوردوا

على الدليل المذكور من الاعتراض وهو ثلثة الاول انا نجد بوجه ضرورية بين الافعال

الاختيارية او الاضطرارية كما يتعلق بها يتعلق بصفة العقد وعليه بالاختيار فيكون

ما ذكرتم استدلالا في مقابل الضرورة فلا يسمع وجوابه ان العلم ضروري هو مقيد

لا يسمع في ما الشرح في بيان قول العبد والضرورة فانه باستناد افعالنا الينا

ان الدليل جار في فعل الواجب تعالى فلا يكون مختارا ويسمى هذا في الشرح قول المص

كالموجب مع الجواب عنه وترك الجواب ورد المورد الا تعاقب ان هذا الحق

فقوى جدا الثالث انه يمكن ان يختار ان احتياج الى مرجح هو الاختيار وبه يجوز احد

الطرفين نظرا الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة والوجوب اللاحق لا ينافي

فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وجوابه انه اذا كان

ما يجب به الفعل مستندا منه الى مرجح بطل استقلال العبد والقول بطلبه استقلال العبد في

في الفعل غير نافع في اثبات اضطرارية الفعل فافهم وهذا هو المذكور في الشرح جواب في

اصل الدليل المذكور حيث قال واجيب بان المرجح هو الارادة وهذا الجواب

عن قوة يظهر اندفاع الدليل المذكور بالنقض والمنع الذي هو ما ذكره في ضعف الاوجه

ثم قال صاحب التوضيح انا اسمعك ما سنح لخاطري ثم ذكر ما حاصله بعد التلخيص انه ان اريد

بالفعل الحاصل بالمصدر كالقيام الموجود في الخارج مثلا يوجه المنع على المقدمة القائلة

بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عنده وعدم المرجح ممتنع الجواز لتوقفه على الامر

والمرجح الموجود والمعدوم كالفعل بالمعنى المصدري ولا يلزم التسلسل المحال اذ هو الفعل ليس بموجود

في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات وهو مستحيل ولو قيل ان ايقاع الايقاع

وان اريد به المعنى المصدري يتوجه المنع على المقدمة القائلة بانه اذا وجب عنده وجود

المرجح لا يكون اختياريا ممتنع الجواز ان يصدر عن فاعله بلا وجوب اذ لا يلزم من ذلك

الرجحان من غير مرجح اي وجود ممكن بلا مرجح اذ لا وجود للفعل بالمعنى المصدري وهو تحقيق ما ذكره

مقدمات اربع

ثبت في واحد منها الحال وقد عرفت بطلانها في الشرح في اوائل مبحث الوجود والقدرة لجواز
صدور اللاموجود واللامعدوم عن الفاعل بما لا نهاية له فحصل الا على القول بالثبوت انفكاك عن الوجود
وهو النقيض باطل كما مر في الشرح معتمدا على بطلان الحال ثم المتعين المامات الصحيح كما
انفا وبما ذكر من المقدمات الجامعة لا تطول الكلام بذكره كما فيه زيادة الاطناب
اجماعا مركبا اه الاجماع هو اتفاق اهل الحل والعقد على امر فان كان اتفاقهم
في ذلك على قول واحد لا نافي ماله كان اجماعا بسيطا وان كان على قولين كان اجماعا
مركبا كما يومي اليه قوله بالاشارة ونفي الغرض يستلزم العبث اه ذهب
الى ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض فقال الشيخ ذلك ونفي الغرض اه وما تقدم
با حققه السيد المحقق في رسالة مفردة ثم شرع في حل عبارة الشرح قال السيد المحقق
اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فائدة له
ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية له ففائدة الفعل وغايته متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان
سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا ويسمى
بالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية ايضا متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا
وان لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط اذا تمهد ما ذكره فنقول المراد بالغرض
في كلام الشرح هو الامر الباعث للفاعل على الفعل ومقصوده ان افعال الله معللة بالغرض
والفائدة الباعثة لكونه فاعلا مختارا وكل فاعل مختار فعله الاختياري معلل بالغرض اما
الصغرى فلما مر واما الكبرى فلانه لو لم يكن فعله معللا بالغرض لكان عابثا في نظره وكونه
عابثا كذلك مناف لكونه حكيما لانه غني مطلقا فلا يحتاج الى غيره فكونه عابثا اما لكونه جاهلا
بانه عبث في نظره او سفيه وكل منهما ينافي الحكمة فثبت ان نفي كون فعله معللا بالغرض مسلم

العبث فی نظره وهو الظ ولما استحال ترجیح القادر المختار احد المتساویین لا لمرجح
کان نفی الغرض فی فعله مستلزما للعبث فیتم ما ذکرنا فی بیان الکبری من غیر توجه
منع نعم یرد علی هذا ظواهر الآیات والاحادیث الدالة علی کون فعله معللا بالغرض ولا
باعث لعدمه کما ستعرفه علی التأویل فنحمل الآیات والاحادیث علی الظ
فالاشاعرة قالوا اعلم ان الاشاعرة ذهبوا الی ان افعاله تع غیر معللة بالاغراض
وهم یجوزون ترجیح القادر المختار احد المتساویین من غیر مرجح فیمکن القول بان کل
فعل یصدر عن فاعل مختار لا بد له من علة غائیة ولذلک اکثرهم الذاهبین الی القول
بکونه فاعلا مختارا والحکماء لما زعموا انه تع موجب لا مختار اکثرهم الذاهبین الی ذلک
مع القول باستحالة الترجیح بلا مرجح وان الفعل الصادر عن المختار لا بد له من علة غائیة
فالحکماء والاشاعرة متفقون علی ان افعال الله تع یترتب علیها حکم ومصالح لا تحصی وهی
غایات لافعاله ومنافع راجعة الی مخلوقاته ولیس شیء منها غرضا له وعلة غائیة لفعله اذا استدلوا
علی ذلک علی ما حرره السید قدس سره فی تلک الرسالة بوجهین احدهما ما ذکره الشیخ منهما وتنقیحه
ان ما یتوجه علیه وثانیهما ان غرض الفاعل لما کان سببا لاقدامه علی فعله کان ذلک
الفاعل ناقصا فی فاعلیته مستفیدا لها من غیره ولا مجال للنقصان بالقیاس الیه تع
لا یخفی ان کمال الله تع فی حد ذاته وصفاته یقتضی الکمالیة فی فاعلیته من افعاله وکمالیة افعاله
یقتضی ان یترتب علیها مصالح راجعة الی عباده فتلک المصالح غایات وثمرات لافعاله
لا علل غائیة لها وقد اتضح بما حققنا انه لیس شیء من افعاله خالیا عن الحکمة والمصلحة وان لا سبیل
لاستکمال النقصان الی سرادقات عظمته وکبریائه وهذا هو الذی یستحق الحق الصحیح
الصحیح الذی لا یشوبه شبهة ولا یحوم حومه ریبة وما ورد من الاحادیث الموهمة لکون افعاله
تع معللة بالاغراض فهی محمولة علی الغایات المترتبة علیها ومن قال بتعلیلها بها بنا علی ظواهرها

ظواهرها

العامة

فقد يفضي بما يشهد به الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة او ازداد اظهار ما يناسب الحكمة

جريا على مقتضى كلام الناس على قدر عقولهم انتهى كلامه واقول فيه بحث اذ اشتماله على حكمة داعية تمام

الى الفعل والاستفادة الفاعل من الغير ان لو كان الغرض عائدا الى الفاعل لولم يكن

بما يعود اليه كمال بان يحصل له لجواز ان يكون نفع الغير وعدمه بالنسبة الى ذات الفاعل على السوية

واختياره الى الفعل على الترك بواسطة مرجح هو كونه اصلح بالنسبة الى الغير وكفى في وجود الفعل

تحقيق المرجح في الواقع ووجوب كونه مرجحا بالنسبة الى ذات الفاعل من حيث انه

فاعل بحيث لا بد له من بيان بان القدر الضروري هو وقوع الفعل المرجح مرجحا من جميع

الوجوه غير لازم حاله الكلي وكون كمال الحق في ذاته يقتضي الكمالية في افعاله مما لا كلام

فيه وهو لا ياتي كون افعاله معللة بالغرض العائد الى مخلوقه ولا يعم ان تكون المصالح ليست

علة غائية لافعاله وما هو الحق الصريح هو انه ليس شيء من افعاله عبثا خاليا عن الحكمة

ولا سبيل للاستكمال الى سرادقات عظمته وهذا لا يستدعي ان لا يكون لفعله علة غائية

بل الحق الصريح بما ذكرنا انه فاعل مختار كما هو مختار المليين وهو فاعل مختار لا بد لفعله من علة

غائية كما حققه الحكماء والآيات والاحاديث الدالة على كون افعاله معللة بالاغراض مثل

قوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك

ظن الذين كفروا وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحديث القدسي المشهور

كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف محمولة على ظاهرها وان الانظار

الصحيحة والافكار الدقيقة الشاهدة على خلافها مما لا تحتاج الى حملها على الغايات المترتبة على

الافعال والله اعلم بحقيقة الحال   وعرض بان الغرض بتحريره ان لزوم الاستكمال

على تقدير كون افعاله معللة بالاغراض مم وما ذكر لبيانه غير تام لانا لا نم ان ما يستوي

وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل لا يكون باعثا على الفعل وغاية ما لزم من ذلك

على الله بشيء من غير مرجح نظرا الى الذات واستحالته غير بين ولا مبين وانما يلزمه ان لو

على هذا الكلام انه منع الدليل من غير تعرض لدليله وحاصل الجواب ان انتفع الفواعل

بالاولى من غير نظر الى ذاته يلزم الاستكمال بتحصيل ذلك الاولى ولو انه لم يكن اولى

نظرا الى ذاته لم يصح ان يكون غرضا له من ان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر اليه

لا يكون سببا لاقدام الفاعل على الفعل ضرورة ولا يخفى بعد ما حررنا في المقام من عدم ورود

اذ لو لم يكمل الاعتراض على ما قررنا لكان منعا للمدعى من غير تعرض لدليله وجعلنا حاصله منعا

مقدمة دليله لا يظهر محصل الجواب المذكور اذ هو بالحقيقة اعادة المقدمة الممنوعة ومن غير

تجديد المستند ما ذكرنا سابقا من انه لا يجوز ان يقع الفعل من الفاعل المختار لوجوده ومع عدمه

كون الفعل اصلح بالنسبة الى الغير وان لم يترجح نظرا الى نفس ذات الفاعل على

ان بعض المتكلمين يجوزون ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين بلا مرجح في نفس الامر

فلم لا يجوز ان يكون السبب لاقدام الفاعل على الفعل ما استوى وجوده وعدمه بالنسبة اليه

الا ان يقال هذا الدليل من جانب الاشاعرة الزامي للمعتزلة لكن تقرير السيد المحقق ناطق في

ان الدليل برهاني لا الزامي ثم اقول يلزم الاستكمال على الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات

على الذات اذ الصفات الزائدة معلولة للواجب كما قرروا ويمتنع ان يكون الصفة صفة نقص

والذات في مرتبة ايجاد الصفة ليس بذا الكمال فيلزم الاستكمال بايجاد الصفة فالاستكمال

لو لزم للخصم بالقول بكون افعاله معللة بالاغراض الا ان يقال ان الاستكمال بهذا النوع

غير مستحيل دون الاستكمال الذي يلزم على المعتزلة اذ يقال ان الدليل من جانب الحكماء

لا الاشاعرة فحينئذ يرد المنع انه من فروع التحسين والتقبيح العقليين فان تم تم الدفع

ومن هنا تحقيق الكلام فيه فلا تغفل ورد بالمنع اذ ربما لا يكون انه اقوى

خير بان مقصود المستدل ان الامر الذي يكون انفع منه الايتان بالمأمور به اذا تعلق لا يراد

يكون قبيحا لما ان كل امر ونهي كذلك وبه يحصل الكمال كما لا يخفى   كلعل كما عن اه لعل المعجز الكاذب

الحادثة الزمانية والا لا تشعر بالارادة الزائدة على الذات على قولهم بل يلزم ان

يكون اكثر ما يقع من العباد واقعا خبر بان اكثر ما يقع من العباد خلاف رضا الله

كما تحقق عند قوم نوح مثلا حيث وقع من اكثرهم الكفر كما دل عليه قوله تعالى وما آمن معه الا

قليل وقد تقرر عند الجميع ان الله تعالى لا يرضى بالكفر كما دل عليه النص واذا وقع خلاف

رضاه كثيرا فلا استبعاد كثيرا في وقوع خلاف مراده كيف والارادة كما من العلم بالنفع

وتيسير الاسباب ثم لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المعتبرة الامر بالتكوين كما يدل

عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهذا لا يستلزم عدم

وقوع مراده مطلقا . سبحان من لا يجري او فيه مناقشة هي ان الارادة الزائدة على

الذات تزعم الاستاذ الاسفرايني صادرة عنه تعالى غير مسبوقة بالمشيئة للزوم التسلسل

جوابه ان المراد بالملك صفاته من الكونات   وذلك لان الله تعالى لم يرد ازلا الا الاول

الوجه ما اشرنا اليه من انه تعالى لم يرد الا الايمان والطاعة من العباد مقرونا بامر التكوين

لزم القبائح المغلوتية ورحل عبارة المحيط على هذا البعيد جدا ولو حمل على ما ذكرنا لكان انسب

بقوله وهذا ليس بشيء اه كما لا يخفى وذو عدم وقوع مراد الله الغير المقرون بالتوكيد والامر

بالتكوين غير مستحيل كما عرفت ليس بضرر ومعلومة قطعا   والعالم باستحالته لا يريده

ثم اقول ان ما اراده لا يريد ارادة مقرونة بالامر بالتكوين ثم ولا يجد به اذ الكلام في جواز

عدم وقوع متعلق ارادة الله تعالى بمعنى العلم بالمصلحة لا في جواز عدم وقوع متعلق ارادته المقرونة

بالامر بالتكوين وان اراده لا يريده مطلقا فغير تام اذ الجواب عالم بالمصلحة الفعل الذي لم يفعله

المكلف باختياره فيريد اراده اي علم المصلحة بوقوعه من العبد الا ان العبد تركه باختياره

فانهم   والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما قرره في مبحث العلم الا انهم قالوا بهم كما

من الاغراض

على ان العلم اي العلم

ح

يدل عليه قوله اذ القائم اه   فان الفعل انما يسند اه هذا لا ينافي كون الفعل فعل الله
تعالى اذ هي مخلوقة له واقعة بقدرته ومحصل الكلام ان الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد
المستندة اليهم اتفاقا قابلة لان تكون واقعة بقدرة الله تعالى او بقدرتهم   قوله ام تكون مقارنة
مقارنة لقدرته اه اقول لا يخفى ان المقارنة المذكورة تجعل من الافعال نسبة كسبية
فهذا التقسيم فعل الله تعالى لما تقرر عندهم من انه لا تأثير في الوجود الا لله فالكسب كما هو محل
الفعل والقدرة الغير المؤثرة والارادة فعل الله تعالى من غير ان يكون للعبد فيها دخل فيؤول
القول بذلك الى القول بالجبر المحض ولا يفيد اثبات الكسب وتفصيل الكلام في المقام
ان بعض اهل السنة كالاشاعرة ذهبوا الى انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى
والدليل على هذا ما نقل عنهم في القواعد العقائد ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته وقد ثبت
ان الله تعالى قادر على كل مقدور لزم اجتماع المؤثرين التامين على مقدور واحد وهو باطل
لان ذلك المقدور اما ان يقع بكل واحد منهما على الانفراد وهو يستلزم عدم وقوعه
بكل واحد منهما لان وقوعه بكل واحد يقتضي استغناءه عن الاخر فلو وقع بهما لاستغنى عنهما
واما ان يقع بهما على الاجتماع فيلزم ان لا يكون واحد منهما قادرا على الايجاد بل القادر
المجموع وقد فرض كل منهما قادرا واما ان يقع لا بواحد منهما وهو يستلزم ان يكون
كل منهما مؤثرا فيه لان عدم تأثير كل منهما انما هو بتأثير الاخر فلو لم يكن شيء منهما مؤثرا
لزم تأثير كل منهما فيه وانه باطل وعلى تقدير جوازه يلزم الخلف وهو عدم كونهما مؤثرين او المؤثر
هو الله تعالى واما ان يقع باحدهما دون الاخر فهو يستلزم الخلف لما تقرر من ان الله تعالى قادر
على كل مقدور انتهى ما ذكره بعض المحققين اقول فيه بحث اما اولا فلان لنا ان نختار الشق
الثاني ونقول ان اراد بقوله لزم ان لا يكون واحد منهما قادرا لزوم نفي قدرة واحد منهما
اصلا فاللزوم ممنوع والسند ظ وان اراد لزوم نفي قدرة واحد مستقلا كما يدل عليه قوله بل القادر هو المجموع

فاللازم منه ان لا استحالة فيه اذ المفروض كون كل منهما قادرا لا تمانعا في الفاعلية كما يكون حجة
عقلية اليس غاية الاستلزام كونه تاما في القادرية بحيث لا يمكن وجود قادر اخر
من الوجوه ولو تم هذا لكفى من غير تطويل في الكلام واما ثانيا فلان ابن كمال الشريف
الثالث ويمنع قوله وهو يستلزم ان يكون كل منهما اه لجواز ان يكون احدهما مؤثرا فيه
بشرط الاخر فلا يكون شيء منهما مؤثرا تاما ح لا يلزم تأثير كل منهما فيه وهو ظاهر واما
ثالثا فلان قوله وعلى تقدير جوازه يلزم الخ لجواز ان لا يكون شيء منهما مؤثرا تاما
كان هو تابع الجملة ويكون احدهما شرطا لتأثير الاخر لا بد لنفي ذلك من دليل صحيح
يلزم منه ما هو الظاهر من انه لا مؤثر في الوجود الا الله واما رابعا فلانا نختار الشق الرابع
المنع المستلزم به بطلان كون قدرة الله عامة لا يستلزم الاستقلال في التأثير بحيث لا
يكون لغيره مدخل فيه كما لا يخفى على احد لجواز ان يكون كل منهما قادرا مستقلا مع الارادة
والعزم لا بدونهما ويكون القادر المستقل هو احدهما مع الارادة والعزم ويكون كل
احدهما مانعا من تأثير الاخر فلا محذور ونقل من الشيخ الاشعري في الجواب عن الدليل
المذكور ان الى استجماع القادرين المؤثرين وقدرة العبد غير مؤثرة وهو الكسب ورد
عليه بان القدرة صفة مؤثرة وفق الارادة فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن
قدرة ولعل الشيخ الاشعري لعله القدرة بالاعم من ذلك على سبيل الاستقلال
اي من غير ان يكون لقدرة الله تعالى بلا واسطة دخل فيه وهذا اشارة الى رد ما ذهب اليه
الاستاذ الاسفرايني من ان فعل العبد واقع بمجموع القدرتين ولم يرد ان العبد مستقل
في الايجاد بحيث لا دخل لقدرة الله تعالى اصلا فيه كيف ولقدرة حال العبد دخل في فعل العبد
بلا شبهة واختاره المصنف هذا المذهب اه قال العلامة التفتازاني في التلويح ان المحققين
من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل

العبد بخلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا

واستدل على ذلك صاحب التوضيح بما حاصله ما ذكر في التلويح من انه ثبت بالوجدان

للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود

ذلك الفعل اذ لا يقع مع تحقق جميع اسبابه الى من العبد وقد يقع مع تخلف بعض اسبابه التي

من العبد وقد يقع من غير تحقق الامر من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب

ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله يخلقه عقيب قصد العبد

والتكليف بدونه متوجه عليه ما اورد في التلويح من ان مبنى ترجيح الامر والنهي

وسائر الايات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري بل يجوز ان يكون

قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد

الله خلافه يقع مراد الله البتة لا مراده لانتفاء شرط تاثيره فلم يلزم من ذلك ان يكون

فعله بخلق الله كما ظن هذا وقال الامام الرازي في فصل القضاء والقدر من الكتاب

المترقي حاصله ان افعال العباد امور ممكنة الوجود والممكن لا يوجد الا بسبب وذلك السبب

ان لم يصر موجبا لذلك الفعل استحال ان يصدر منه ذلك الفعل لان صدور ذلك الفعل عنه

ان لم يكن واجبا لكان جائزا فلو لم يكن السبب سببا فنقول ان عدم ذلك الفعل حال حصول

السبب يمتنع الوقوع كالوجود لامتناع ترجيح احد المتساويين فصار ذلك العدم فقط مرجوحا

فكان بامتناع الوقوع اولى فكان طرف الوجود واجب الوقوع لان قولنا ممتنع الا ان يوجد

ملزوم يجب ان يوجد فثبت ان افعال العباد متى وجدت اسبابها وجب وجودها ومتى فقدت

اسبابها امتنع وجودها وكون كل فرد من اسباب افعال العباد فعلا للعباد يستلزم التسلسل

فيجب انتهاؤها الى فعل الواجب فافعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود

ان افعال العباد بقضاء الله وقدره وان كان له مدخل في اختياره اذا ارادته لا

لغير ارادته واختياره واللازم ليس كالكل بقيلة وليس الوجوب الاضطراري بجب
الفعل لا يمنع كونه مقدورا لان وجوب الفعل لاجل القدرة يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة
والامر والنهي وترتب عليها من القضاء والقدر والثواب والعقاب من لوازم الافعال الواقعة
بالقضاء والقدر فان الاغذية الردية كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد
الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذا القول في جلب الثواب
انتهى كلامه ولعل مراده بالجبر في قوله وليس الوجوب للاختيار الموجب واللازم ان العبد مجبور
بالفعل كما هو القول الجبرية لظهور بطلانه وعدم لزومه مما سبق وما ذكره من ان وجوب الفعل
لا ينافي القدرة صحيح وكذا الاختيارية لما عرفت والظاهر ان القول المذكور مما
نقله الحكماء المصرح في تصانيفه بان العبد ليس على قوله في الثواب والعقاب مطابق
لكلام الحكماء وادعى فيه الضرورة والحق ابو الحسين البصري وامام الحرمين
لما بعد الجويني الحق ان للعبد قدرة مؤثرة في بعض افعاله وادعى ابو الحسين
الضرورة فيه والباقون على انه استدلال ونشير اليه لا الى تأثيرها في
الافعال الى انه ما الفرق المذكور مع وقوع افعالنا بحسب دواعينا وانتفاء صوارفنا
وكون استناد الكفر والظلم الى الله موجبا للذم ووقوع امر الله للعباد بالطاعات
والنهي عن المعاصي وعدم وقوع التكليف بما لا يطاق وتنزيهه تعالى عن القبيح يوجب الجزم
باستناد بعض افعالنا الينا ويؤيد ذلك ظواهر كثير من الآيات ولا بحث بعده
عن العرف عن الله وبهذا المجموع هو الباعث على القول بان للعبد قدرة مؤثرة في بعض الافعال
وما ذكره الله تعالى من الاشارة في جواب كلام الشيخ ما ينبغي واللائق ان
المبتدأ به وليق اتمام هذا بهيئة الوهم وما ذكر في شرح السنة من معنيه لعدم الدالة الفرق على
القدرة والاختيار في الاولى دون الثانية ومع منع بما حررنا والكل على العلية

بالاستقلال

سلم ثم بهمانه هذا ناظر الى نفي الاستقلال سابقا على ما هو الظاهر من ان المقابل
العبد من غير مرجحية الغير مما لا يقول به عاقل حيث يمتنع الترجيح الى الحد يحيث او قل
الارادة تعالى بلا مرجح الفاعل المختار احد الامرين دون الآخر الاختيار او يفعل مع ذلك
المرجح اضطراري والا لزم الترجيح بلا مرجح اه قد عرفت استلزام الاول الثاني
والكلام فيه مذكور في مبحث القدرة فلا تغفل حتى يحقق الداعي الى اه اشارة
الى الجواب عن الدليل على القول بوجوب المرجح في الفعل الاختياري كما هو رأي
الحكماء والمعتزلة والمصنف وتوقف تعلق الارادة اللازمة به اشارة الى الجواب
على القول بجواز الترجيح بلا مرجح كما هو رأي الاشاعرة وهذا الوجوب لا ينافي
الاختيار اه لما ذكرنا من ان صدور الفعل لا ينفك عن الوجوب فلو كان هذا الوجوب
منافيا للاختيار لم يتحقق مختار قط فالمراد ان الوجوب يحقق الاختيار اه الا عنايا لا ينفك
عن وجوب كما عرفت وقيل ان الوجوب لو كان منافيا للاختيار لكان العبد
الاختياري
مجبورا في فعله فيلزم ان لا يكون الحسن والقبح شرعيين لانهما من صفات الفعل
واقول لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الفعل المنسوب الى العبد المسبوق بالقدرة الغير
المؤثرة يصدق عليه انه فعل اختياري فلا ينافي ذلك كونه حسنا شرعا او قبيحا
المنافي لكون الفعل حسنا او قبيحا شرعا عدم كونه مسبوقا بالقدرة الغير المؤثرة
كذلك فتدبر ولا يكون العبد مستقلا فيه اه قد عرفت ان القول باستقلال العبد
ليس بغير معقول ولم يركبه عاقل وذلك يبين لنا ان مقصوده من خلاصة الدليل
كون العبد مضطرا في فعله لا مختارا وبيان الفرق بهذا الوجه لا يدفع الجريان كما
لا يخفى وهذا هو المراد لما ذكره السيد في شرح المواقف بقوله فيه ان من استناد
ارادته
القديم الى ذاته يبطل الايجاب دون القدرة جاز ان يجب الفعل لما ليس اختياره يلطف

اليه شايه

الاجاب لان النائم يصدر عنه افعال اختياريه اه فيه منع وانطال انفعال
النائم شبيه بالافعال الاختياريه بتفاصيل الاجزاء الى المبداء نعل الكاتب
هو قطع المسافه وعدم شعوره بتفاصيل اجزاء المسافه الى السبب انما لا يقدح في
كون القدح صادرا عنه بالاختيار ولعل مقصوده ان القطع لو كان صادرا عنه بالاختيار
يلزم ان يكون عالما به قطعا والعلم بالقطع الصادر عنه يستلزم العلم بتفاصيل اجزائه
فيه القطع اذ العلم بالحركة المعينه وتفهمانا هو بالعلم بعينها من المعين المسافه وعلى
القياس الكلام في الحروف المخصوصه الصادرة عن الناطق والشعور بالابعاد وعدم وكذا
الكلام من الباقي فيه اذ لا كفايه العلم الاجمالي ووجوب التفصيل محل كلام لحي الشارح
والاعصاب اه العصب جسم ابيض يانه من الانطاف فصليه الانفصال والمراد
والعضله جسم لحمي الذي تركيبه من اللحم المحض والعصب والرباط جسم شبيه بالعصب الرباط
الملمس يأتي من العظام الى اللحم ووبين عظمي المفاصل للارتباط فلو امتنعا جميعا
لزم ان يقتادا غير مسلم اذ من شرائط الوقوع عدم الامتناع فلو امتنع كل منهما تفعا
قطعا لان التقدير استقلال كل اه قد عرفت مرادهم بالاستقلال فلا تغفل
ومع الاجتماع يمتنع مراده اه لكونهما مستقلان في الفعل متمكنا منه بلا حاجة الى انضمام فعل الاخر
بخلاف افعال الاختياريه من الفعل الى كونه موجودا ووجوده من الله تعالى ومعناها ان الفاعل
يجب ان اقول بهذه المقدمة لابد له من بيان وغايه ما لزم من وجوب كون فاعل الحدوث
غير حادث ان يكون فاعل حدوث الفعل هو الله تعالى ولم يلزم منه ان لا يكون العبد فاعلا
لاصل الفعل قطعا والفرق بين هذا الباب رماد كره المحقق على نفس الاثر ولعل مراد الشارح
من قوله لا تاثير للفاعل فيه انه لا تاثير بلا واسطه فيه لا مطلقا كيف وتاثير الفاعل في الماهيه
لو وجد مستلزم لان يوجدها بوصف الحدوث كما لا يخفى لجواز ان يوجدها باه الملازم ثم

بجواز ان لا يكون الامكان مصححا لتعلق ايجاد العبد ببعض الممكنات على [illegible]

ما ذكره البيضاوي لزم صحة ان يكون العبد موجدا للنفس اذ المصحح لتعلق الايجاد مشترك وهو

وهو الامكان وهو متحقق الا ان يقال مقصوده ان المصحح لتعلق الايجاد بالفعل الذي

هو غير نفس الامكان فتدبر لكان قادرا على ايجاد شيء ما فيلزم ان يجوز ان يكون ذلك

قادرا على ايجاد فرد من نوع غير قادر على ايجاد فرد آخر منه وما ذكره البيضاوي فيه بحث اذ لو

انما هو من الاحكام التي تكون على مجرد نفس الطبيعة الكلية من غير نظر الى خصوصيات الافراد فتدبر

لما كان الله علما في كون لفظ الله علما تشخصيا بحيث وقد ذكر البيضاوي في تفسيره

انه علم لمفهوم كلي هو المعبود بالحق اشتهر استعماله في الجزئي لان ذاته من حيث هو

هو بلا اعتبار امر آخر غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ ويتوجه عليه ان هذا انما

يدل على ان لا يكون علما واضعه البشر ويجوز ان يكون علما واضعه هو الله تعالى على انا نقول

لا يلزم كون مدلول العلم الشخصي معقولا بالوجه الجزئي المانع من الشركة حتى يوضع له بل يكفي

ولم لا يجوز ان يتصوره الواضع بوجه كلي يعلم من البرهان انحصاره في شخص قال [illegible]

الزمخشري الا انه علم لانه يوصف ولا يوصف به ولانه لا بد له من اسم يجري عليه صفاته

ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه ووافقه الامام الرازي وقال لو كان وصفا لم يكن قول لا اله

الا الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع الشركة وقال البيضاوي الاظهر انه وصف

في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثريا والصعق اجري مجراه

في اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه وذلك لان

البيضاوي على الاظهر به عامر نقلا عنه وقد عرفت ما فيه ثم اقول الحق انه علم عليه بحيث

لا يستعمل في غيره مع انه لا يمنع من الشركة والمسلك الطبيعي لا برهاني اذ الوضع لا يثبت الا

بالامارات والعلامات المفيدة للظن ولا طريق للبرهان في اثباته ومن الامارات انه

لا يوصف به بخلاف الرحمن وعلى تقدير كونه وصفا لغير المستثنى يكون المستثنى منه اذ لا بد
لا اله على ما صرح به البيضاوي حذفت الهمزة وعوض عنها اللام والاله هو المعبود بالحق
فيصير المعنى لا معبود بالحق الا المعبود وهذا خال عن الفائدة والمستثنى غير المستثنى منه
وهو غير جائز عند اهل اللسان فوجب الحمل على الذات المشخص لئلا يلزم شيء من المحذور
والعلم العلمي ان هذا الحمل مجاز وقد عرفت ان امارة الوضع المشخص متحققة فيجب المصير الى
علم للذات المشخص المستجمع لجميع الكمالات المبدأ لكل ما سواه فالاظهر ما ذكره الزمخشري
واستدل بعض المتعين على عدم كونه علما بانه لو كان [illegible] ذكر الاحد في قل هو الله احد
بلا فائدة لان الذات المشخص احد بالبتة ورد عليه بالفرق بين الواحد والاحد
بتقرير ان الاحد ما لا ينقسم بوجه وما هو مقابل المتعدد وهو الواحد لا الاحد ولا بد
ان يحمل على تقدير علم الفرق بينهما ذكر الاحد تاكيد ومبالغة للتوحيد لغاية الاهتمام
بعدم القول بالاشتراك وعدم توهم حمل اللفظ على المعنى الكلي وان كان مجازا
لم يجز اه ان يكون الحكم ما بدا اليه اقول عدم الجواز ممنوع وبيانه ظاهر تمام اذ المعنى ان
هذا المعين ليس الا المعين الموصوف بالخالقية ولا يخفى ان له معنى محصل وهو لا يستلزم
حصر الخالقية فيه ويجاب ان المعنى ان هذا المعين ليس الا المعين الموصوف بالخالقية
فالحصر يرجع الى الصفة فيلزم حصر الخالقية فيه لا يعلم من خلق اه محصول الاحتجاج على عدم
كون العبد فاعلا لافعاله الاختيارية ان الله تعالى عالم بعلمه لكم سرا وجهرا لانه تعالى
خالق لجميع ذلك عالم به وقد ساقه مساق الامر المقرر فيكون خالق جميع اعمال العبد من جملته
الا الافعال العقلية والقابلية لظهور عدم الفرق بين خلق العقول والاشياء وبين غيرها
من الافعال الاختيارية واجيب مسلم لكن اه صورة الاستدلال ان الاسلام
يحتمل [illegible] حيث وقع مطلوبا في دعائهما وهو من الافعال القلبية القابلية فقد حكم عليه الاقرار

بالشان فيه ونظر عدم الفرق بين هذا البعض والافعال الاختيارية الباقية ومن ثم ذلك
يجري في اجابة الصلوة والحمل رهبا وكون اثمه من الله تعالى فتدبر ذا حينئذ
لما ثبت بالدلايل السابقة ان الكل آه مدفوعة بما يتوجه على الدلايل من ان بعضها ان سبق
معارض بالادلة العقلية مع قوله وجب حمل على ان يكون الكل بقضاء الله تعالى الى
كون بعض الافعال صادرا من الخ وهو ظاهر الا ان يراد بقضاء الله خلق ثبت
ثم اعلم ان الايات الدالة على كون ان الخ فاعل اكثر جادل بلا خلاف ولهذا من
تتبع القران كصاحب الكشاف ذهب الى ان العبد فاعل ولا استقلال له
فالاكلام فيه وقد ذكر بعض المحققين من المدققين ان القول باستقلال العبد من غير
مدخلية للغير مما لم يقل به احد فالمراد بالاستقلال ما ذكرنا ومن هيهنا يتبين ما في
من ان هذه كلها آه فقد عرفت انه لا باعث يعتد به على الحمل على التجوز مع ان
الحمل على ما يتبادر منه مرة الله تعالى فيتعين عليه لا على من يجعل فعله مستقلا بقدرته
وارادته او قد عرفت ان القدرة الى مؤثرة وان الكسب فعل الله تعالى
وكذا العزم بخلقه فالفرق غير مجد كما لا يخفى على ان المدح والذم لا اختيار للعبد في
المحلية على راي الاشاعرة كما عرفت فلم يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فاعل
في تقرير الدليل لو لم يكن الخ فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى
لم يكن الحسن والقبح شرعيين كما زعمه الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق وح اذ لا
فاعل الا الله فلا قبح ولا قبح منه تعالى كما قرروه والكسب المنسوب الى العبد فعل الله تعالى ايضا والذام
باعتبار المحلية غير معقول وقد سلفنا نعدنا فكرنا لم في افتراقها لوجوه اما الكلام في الافتراق
بين الجبر والكسب بوجوه اما الكلام في الافتراق بالوجوه المذكورة غير مجد اذ لا مدخل
للعبد في الوجوه المذكورة فالفرق الغير النافع كعدمه هذا وقال صاحب الخ اتفق ان هذا الاول

وذكروه في بطلان التكليف لو لم يكن له فاعلا مختارا ان ثم منه لازم لم يلزم بوجوه الاول
ان ما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا
وما علم الله تعالى وجوده منها فهو واجب الصدور على العبد لامتناع الانقلاب فانه يبطل
الاختيار وقد عرفت جوابه بطريق المنع والنقض في شرح قول المصنف والوجوب للداعي
لا ينافي القدرة كالواجب الوجه الثاني ما ذكره ان ما اراد الله تعالى وجوده من افعال العبد
وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء اصلا ورد عليه السيد المحقق السند
بالنقض بالواجب تعالى والجواب بالمنع قد عرفت فلا حاجة الى الاعادة واقول
لكن ان يقول في دفع النقض بمنع جريان الدليل في مادة النقض اذ محصله ان فعل العبد
وجودا وعدما منوط بارادة الغير وهو الله تعالى فكل فعل كذلك لا يكون فاعله الا ذلك
الغير واما فعل الله تعالى فهو منوط بارادته لا بارادة الله حتى لا يكون الله قادرا عليه فافترقا
وجوابه يظهر على التامل في صحة الدليل الوجه الثالث منه ان الفعل عند استواء
الداعي الى الفعل والترك ممتنع لان الوقوع بدون الرجحان ممتنع ولا رجحان في
صورة الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله
فيبطل التكليف وقال السيد قده يرد عليه النقض بالواجب وقد مر الجواب بالحل
فلا تغفل الوجه الرابع منه ان الايمان على ابي لهب مامور به وهو ممتنع لانه تعالى اخبره
بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما يجيء به ومما جاء به انه لا يؤمن فكلف
بعد في حال الايمان مامورا به بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو تصديق ما علم
من نفسه خلافه ضرورة وذلك يستلزم الجمع بين النقيضين لكنه يقع حالة واحدة
واذا كان التكليف به محالا لم يكن التكليف واقعا وقد ورد عليه بان الايمان فيما علم مجيئه به لا بما
جاء به مطلقا فسواء اعلم التكليف او لم يعلم ولا نعلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى

يلزم التصديق به وتحقيقه على ما ذكره السيد المحقق في شرح ان الايمان هو التصديق
الاجمالي الى كل ما جاء به النبي صلعم فهو حق ولا يشك ان هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب ممكن
واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين
فهو الممتنع دون الاول واقول هذا الامر مردود لان الايمان التفصيلي مكلف بلا شبهة وهو مستلزم
للجمع بين النقيضين كما سلمه المورد فيلزم الاستحالة في ايمانه التفصيلي وكذا لان التكليف
كون ابي لهب مكلفا بالايمان التفصيلي غير بين ولا مبين بل الظاهر ان المكلف به
من اهل الايمان لا كل مكلف الوجه الكاسي منها ان التكليف او غير معرفته
اجماعا ان كل ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل
ثم فيكون التكليف به جائيا وان كان في حال عدمها وعدم العارف بمن يكلف
المحتاج اليها في صحة التكليف فيه وصدوره منه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها فالغافل
من المكلف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعارض الفائدة واورد عليه ان الغافل
من لا تصور له من لا يصدق وثانيا بان المكلف انما هو للعارف به من جهة الذات
لمعرفته من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي يتوقف معرفة التكليف
على معرفتها واما طولنا تنقيق هذا الكلام ليحيط باطراف المقام . قال الوقوع والاذن
اه قد عرفت ان وقوع طرف الممكن لا يمكن ان يكون بدون الوجوب واذا كان
الوقوع بالوجوب يكون الطرف الاخر ممتنعا كما ذكر في البيان مع ملاحظة
وتكرر بعينه الوجوب والامتناع فلا ينقض الكبرى بناء على الحكم الفاسد اذا
كان المتكلم من قام به الكلام لزم ان لا يكون الله متكلما لما عرفت ولم يقل به
بل المتكلم من قام به التكلم كما يقتضيه قاعدة الاشتقاق وعدم تفصيل ذلك وكون المتكلم
بمعنى ايجاد الكلام محالا محذور فيه خلاف وفي الحكم قطعا وذهبت الاشاعرة

وبذلك المؤكد ه قال صاحب المواقف المعتمد في ابطال التوليد انا بينا من اسناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وهو اشارة الى ما مر من دلائل الاشاعرة وقد عرفت
وجوه المناقشة فيها ثم قال وقد يحتج على ابطاله بانه يلزم من التوليد فيما يحل في المحل القائم
القدرة كالمتولد من النظر اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح
في كل منهما بيان اللزوم انه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه
الآخر في زمان جذبه الى جهته فان قلنا بان حركة الجسم حركة واحدة بالشخص تولدت
من حركة اليد فاما بالجذب او الدفع معا فيلزم الامر الاول واما احدهما فقط وهو تحكم
محض ويلزم الامر الثاني وايضا ان كان المفروض ان القادرين متساويين في
القوة في الجذب والدفع وتقابلا فلا تقدم وتأخر بينهما لانه لا تحقق حركة وذلك الى التعارض
المحركين او يقع على خلاف جهة الجذب والدفع وان لم يكن المفروض متساويين بل
في القدرة نختار ان الحركة يقع بالاقوى منهما ولا محذور في ذلك قطعا وكذا حسن
المدح من الافعال المتولدة اي توضيحه على ما في شرح المواقف ان العقلاء يستحسنون
المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك
يدل على انها من فعل العبد وذكر صاحب المواقف في الجواب امرين الاول ان
المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية والثاني ما فيه من انه لا استبعاد
للعبد في المحلية بعد كما انه لم لا يكفي في حسن المدح والذم جري عادة الله تعالى بخلق
هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب المباشرة للعبد ووثوق الآحاد من ذلك
وفيه ما فيه لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون اه اقول سلمنا المنافاة لكن لم لا يجوز
ان لا يكون ... متولدا ... غاية ما لزم من ذلك ان لا يكون فاعلا قادرا
له ولا يلزم منه نفي الاختيار ... نفي العالم ... لو كان منافيا للاختيار

لم يكن الله تعالى فاعلا مختارا كما تفصيله ... ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره او بقضا والقدر معان كثيرة منها الخلق والتقدير ومنها الكتاب والالزام ومنها التبيين والاعلام ومنها الارادة والازلية كما سيجئ في الشرح والقضاء عند الحكماء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء وعند الاشاعرة عبارة عن الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر عبارة عن ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وصفاتها وافعالها والمعتزلة يقولون القضاء والقدر بمعنى الخلق والتقدير والكتاب والالزام في جميع الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد فيقولون علمه بهذه الافعال لا يستند وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم وكلام الشارح ناظر اليه حيث قال والاعلام صح مطلقا اي سواء كان الفعل واجبا اولا ويكون علمه تعالى فعليا اي سببا لوجود المعلوم انما هو بالنسبة الى غير الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد من الافعال الغير المستحيلة في الخارج كيف وعلمه بذاته بالمستحيلات في الخارج كيف وعلمه بذاته وبالمستحيلات المذكورة ليس فعليا بل علمه بالافعال الصادرة عنه بلا واسطة فعلي وقال السيد المحقق الشريف في بعض تصانيفه ان مسئلة القدر في الافعال الاختيارية للعباد من الغوامض التي اضطربت آراء العلماء والاعلام فذهب جماعة الى ان الله سبحانه اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم يستقلون بادخالها في الوجود على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وزعموا ان الله تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره الكفر والمعصية وقالوا على هذا لا يظهر

امور فالاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني
استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن ايجاد القبائح التي هي
انواع الكفر والمعاصي ومنشاء ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم وهو ايجاد الشريك لله تعالى
في الايجاد حقيقة وهو اشنع من جعل الاصنام شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده نقصان
متناهي السلطنة والملك وذهبت طائفة الى انه لا موثر في الايجاد لوجود الا الله تعالى
عن التركيب فيرتكب العلل والايجاد بفعل الله ما شاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا باعث لقصاره
ولا يسئل عما يفعل وهم يسألون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل
بحكم حسن مصدور عنه والاسباب التي ترتبط بها الاشياء بحسب الظاهر ليست اسبابا حقيقة
ولا مدخل لها في وجودها لكنه جرى عادته بان يوجد الاسباب اولا ثم يوجد المسببات عقيبها
وكل من الاسباب والمسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا ان ذلك لعظيم قدرة الله تعالى وتعاليه
عن شوائب النقصان في الحاجة في التدبير الى امر اخر وذهب آخرون الى ان الاشياء
في قبول الوجود متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود امر آخر كالعرض الذي لا يمكن
ان يوجد الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى في غاية الكمال ويفيض الوجود على الممكنات
بحسب قابلياتها المتفاوتة فبعضها صادرة عنه بلا سبب وبعضها بسبب او اسباب لها
مدخل في وجوده فلك البعض لا للنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية وكيف يتوهم
النقصان والاحتياج في القدرة مع ان السبب المتوسط صادرة عنه ايضا فانه
تعالى غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى ما ليس بصادر عنه قالوا الارادة ان وجود موجود
على اجمل وجه داخل في حيز الامكان ولا في ان صدور الممكنات عنه على ابلغ انتظام
واحسن الانتظام فالصادر اما خير محض كالملائكة واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر
الحوادث الداخلة في حيزه وهذه بالاصالة والشرور اللازمة للحوادث داخلة فيها بالتبعية

ثم قيل ان الفتح اريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكنه لا يرضى بها على
من يسعى الجنة الصبور وكان سلامته موقوفة على قطع الاصبع فانه يختار قطعها
بارادته لكن سعيه ارادة السلامة ويرضى بها ويريد القطع الا انه [illegible] العقاب
عن الامام واصحابه الذي هو المعيار النافذة في حقائق المعارف وما ذكرناه
تارة متوسطا بين الاول والثالث بخير الامور اوسطها انتهى كلامه على ما نقل
الاستاد في شرحه على رسالة اثبات الواجب وفيه اجابة لا يخفى على المتامل بما
قد مناه ولا بأس ان نفصل الكلام فيه تذكيرا للمحصلين فنقول البحث الاول ان الجبر
التركيبي يعني ان العبد فاعل وخالق لذات من الذوات ممتنع ولم يذهب احد اليه على ما
ان القول الاول واما القول بان العبد فاعل لبعض المركبات او لاختيار به الصادرة
عنه مستندا بالضرورة والبرهان فلانه انه شنيع فضلا عن ان يكون اشنع
مما ذكره كيف وهو متضمن للشواهد التي ذكرناها والمراد بالاستقلال ما ذكرنا سابقا
لا عدم مدخلية الواجب وفعله قطعا الثاني ان ارادة الله تعالى المبرمة بالوجود اذا تعلق
بشيء تحقق لا محالة لا الارادة بمعنى العلم بالمصلحة فقط كما مر مرارا ولا انه ان ملك الملوك
ارادة العزم شيئا ولم يقع مراده بل وقع مراد العبد حتى يلزم النقص في سلطنته كما
ذكره بل الفتح يريد الايمان والطاعة من العباد بمعنى العلم بالمصلحة وقد سبق مثل ذلك
كيف وقد خلق الله تعالى عبادة للعباد والموفقة كما نطق به قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون مع ان اكثر العباد كفار ولا نقص في سلطنته تعالى الثالث ان قوله لا علة لفعله
مخالف لظاهر الآية المذكورة وقد سبق مثله ان فعله معلل بالغرض
العايد الى العباد بوجه مفصل الرابع ان قوله لا محل للعقل اه ثم وقد مر تفصيله ثم ان
كان المراد ما ذهبوا اليه من ان الاشياء في قبول الوجود انما متفاوتة في حد ذاتها عند اكابرنا

حيث الحيا الى هنا بهذه الصفة بكلامهم منظور فيه اذ كل ما سوى الله تعالى حادث

حادث على نحو يقتضيه حكمته وان كان الارادة الالهية متعلقة بخلق الاعمال

بعضه الطرفية مجبولة له فهو غير بعيد عن الصواب وبتطبيق هذا بالاول عن معنى قضوا

القضاء اراه محل كلام فينبغي ان قولهم هذه الامور القضاء فان كان المراد

بالقضاء اه بعين هذا الكلام كونها بمعنى واحدة كما ذكره المحقق الدواني في رسالة

اثبات الواجب في الصفات من انه يطلق القضاء والقدر بمعنى واحد

وهكذا القول في الثاني والثالث من الشقوق وهو لكونه عند القدرية

نفي بالحديث الصحيح ان القدرية مجوس هذه الامة محل اشتباه فان القدرية

المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية صادرة عنهم حقيقة والمعتزلة ذكروا

ان المراد بالقدرية في الحديث هم الاشاعرة القائلون بان كل من القضاء والقدر

بالصنع الذي سيجيء عن قريب مؤيد للمعتزلة وقيل ان المثبتين

من الاشاعرة احق باسم القدرية من نافيه وهم المعتزلة ومن كثير وخذويهم

فقول الاسعد ان الحق في تأييد قول المعتزلة ومن يحذو حذوهم ان المجوس

باصلين هما النور والظلمة وفاعل الخير عندهم هو النور وفاعل الشر الظلمة

للعباد فعل عندهم اصلا كما ليس لهم فعل عند الاشاعرة والاشاعرة ان يقولوا

المجوس قائلون بان فاعل الخير والشر غير الله تعالى كما ان المعتزلة قائلون ان فاعل

الافعال الاختيارية للعباد غير الله تعالى فوقع التعارض والاستدلال على حدوث

في اثبات القدر بقوله كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه بحث

الا الحال وفيه ما سيجيء نعم الظاهر ان القدر في الاية الثانية بمعنى

الواجبات اي الامور اللازمة التي تعبث ... من صفحه

بكسر الفاء اسم موضع وفي الصحاح صفين موضع كانت به وقعة الى ... في

الجمل يحارب فيه معاوية مع امير المؤمنين ع قوله الجبهة الحلق ... الصحاح

الجبهة للنعمى وفلقا شقيقة وبرا اي خلق والبرية الخلق ... المرة الحج الى

الى بها ثبت قال الفراء اخذت البرية من البري وهو التراب فاصلها عنه ... فعلى

مفعولة برأه الله برأه اي خلقه كذا في الصحاح وفيه البرية النسمة الانسان ... النسم

جمع نسمة وهي تفسير العطاء ... النعم والوطئ موضع القدم والقدم والحجو

مقابل العلو والوادي معروف والجمع الاودية على غير قياس كانه جمع ودي

والتلعة ارتفع من الارض عندالله احتسب عنائي اه في الصحاح حسبه ...

عدوته وعن الكسر عنا ... تعب وحاصل كلام الشيخ السائل اي احتسب ...

تعبي عند الله ولا اسم اجرى في عنائي وحاصل ما اجاب به امير المؤمنين ع

المنع من نفي الاجر واثبات الاجر وان السير والانصراف من العبد اختيار ...

قال عظم الله اجركم في مسيركم وهم سائرون اي يعطي الله لكم الاجر العظيم في

مسيركم الذي انتم ... في عودكم ... الحال ان السير والانصراف منكم كان

الله تعالى بالاختيار لا بطريق الاضطرار فقال الشيخ كيف والقضاء ... كيف

لا يكون نحن مضطرين في السير والانصراف والحال ان القضاء والقدر ساقانا

فقال امير المؤمنين ع في الجواب ويحك والويح كلمة رحمة كما ان الويل كلمة عذاب

على ما في الصحاح والمعنى ارحم عليك لعلك يا ايها الشيخ ظننت قضاء لازما وقدرا حاتما

حتى يلزم الاضطرار بعين بنفس الامر كما ظننت اذ لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب

والوعد والوعيد والامر والنهي اذ كل ذلك لا يكون الا في الفعل الاختياري وكذا لو

كان قضاء لازما وقدرا واجبا لا ... لزم من ... لم يميل الا الله ... لك ...

الوجه ... الوجه ...

وقع فرود اين ... موقوف ... على ما تقدم

ولذا لم يتبين يعد دعه المحسن لعدم اختياره في ذلك فلم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء
ولم يكن المسيء اولى بالذم من المحسن اذ لا اختيار لهما في الاساءة والاحسان بل كل منهما
صادر باضطرار منهما وكذا في القول بان الكل من الله وبان القضاء لازم والقدر
حتم مع ما يتفرع على ذلك تعالى عنه الا ربان وما ثبت ملك ما عنه سيار الجبر وهو
الافصح عند اهل العربية والزور هو الباطل والعمى مقابل الهداية وهم قدرية هذه
الامة اي القائلون بالقضاء الحتم والقدر اللازم واضطرار العبد قدرية هذه الامة
ومجوسها وهذا موئد لما حملت المعتزلة الحديث المشهور عليه ان الله اجبر اه
يعني ان الله اجبر العباد بالطاعات باختيارهم ونهاهم عن المعاصي وتركها واذن لهم
عند ارتكابها بالاختيار واطاعة العباد لله تعالى ليس بالاكراه والاجبار
بان يكرههم على ذلك وكذا عصيان العبد له تعالى ليس بطريق الغلبة بان يكون
العبد مجبورا في المعصية مغلوبا بالخبث لا يمكن من تركها ولو كان كذلك لكان ارسال
الرسل الى الخلق عبثا وخلق السموات والارض وما بينهما باطلا اما بيان الاول
فامر غير مرة واما الثاني فان لزوم بطلان خلق السموات والارض وما بينهما وكونه
عبثا لانا فيه فلان في خلق السموات والارض وما بينهما آيات وعلامات
لاولي الابصار كما نطق به كلام الله تعالى وقد وصف الله تعالى للمتفكرين في خلقهما
حيث قال تعالى في مقام مدحهم الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا
ما خلقت هذا باطلا واذا لم يكن للعبد فعل اختياري ويكون القضاء والقدر حتمين لازمين
ثم لم يستحق المتفكرون في خلقهما المدح والتوصيف وانتفت الفائدة المترتبة على
خلقهما فيكون عبثا في الحقيقة وذلك اي القول بارسال الرسل عبث وكذا خلق السموات
والارض ما يستلزم كونهما عبثا ظن الذين كفروا هذا ما سنح لنا في حل هذا الحديث وهو

متعلق بالعبارة وموافق لكلام البعض قال هو الامر من الله واقول الامر
تخيير او الحكم من ذوي الحكم بنوع من الاعلام والتبيين وقوله ثم على قوله او اثبات رد
الى ان المراد بالقضاء في موانع تفسير ربك الآية بين الامر والحكم والامر الالهي
والالتزام كما لا يسعر مسابقا وظهر ان الحديث موافق للمعنى الثالث وليطل
قول الشيخ فظ ان هذا الحديث ان هذا الجواب وعبارة الحديث على ما نقله ابن
بابويه في عيون الرضا من الحيرة الفقيه عن علي بن موسى الرضا بعد قوله الا بقضاء
الله وقدره هكذا فقال الشيخ عند الله احتسب عناي يا امير المؤمنين فقال عليه
مهلا يا شيخ لعلك تظن قضاء حتما وقدرا لازما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب
والامر والنهي والزجر وسقط معنى الوعد والوعيد ولم يكن على مسيء لائمة ولا على محسن محمدة
ولكان المحسن اولى بالملازمة من المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن تلك
مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الامة ومجوسها يا شيخ ان الله كلف
يسيرا وامر تخييرا ونهى تحذيرا واعطى على القليل كثيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم
يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار انتهى عبارة الحديث بحمه فنقل ابن بابويه
الى ان الراوي قال فنهض الشيخ وهو يقول شعرا انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة
من الرحمن غفرانا واوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه احسانا انتهى
وههنا مباحث اهمل علماء السماع اذ لسكن ووجه الملازمة في قوله عم ولكان المحسن اولى بالملازمة
من المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن هو ان الملامة والمحمدة واستحقاقهما
وان لم يكن اللائمة يستحسن ان للمذنب وهذا هو المراد وترك السؤال عن حقيقة القضاء
والقدر على هذه الرواية لظهور حقيقتهما في قوله عم ان الله كلف تخييرا ونقل على هذه تمام

الرواية بلا زيادة الدرهم

بعد تمام الحديث كما في الشرح فلا حاجة الى ما ذكرناه من التوجيه .

عدم الكلام فيه مفصلا فتذكر   والفاجر والكافر بعد بما اسمع ان اراد به العقل

لا يجوز كما مر حقيقة وبما اسمعت بعد تسليم اطلاق الفاجر والكافر حقيقة على الاطفال للكفار

منع التكليف وان اراد الجبر به نعيه ولا الجبر به كما لا يخفى على المتدبر   من غير استحقاق

قبيح اه كما اذا امر بعض السلاطين على رجال بنزل لهم وقام بين يديه معطلا او مكرها

واياه مدة [illegible] بتقبيل اناملهم فيذمه العقلاء وينسبونه الى ركاكة العقل وقلة

الدراية [illegible] اعطاء المال له فلا يقبح منه بل بعد ذلك جوادا فضلا

[illegible] الى التكليف اه اي لاشتمال التكليف على معلم استحقاق التعظيم كما هو

مقرر في الدليل كما في شرحه وادعاء ان التكليف لاجل ايصال النفع غير لازم

[illegible] كما لا يخفى   فنقع من ذلك اه الحرج الضيق كذا في الصحاح وفيه ايضا

[illegible] سأل [illegible] رسول الله صلعم وقيل ما الحرج قال الضيق   ويهذا الاستحقاق اه هو بعد

النبوة [illegible] ذكر الامام الرازي في المباحث المشرقية موافقا لما ذكره الشيخ في المقالة

العاشرة من الهيات الشفاء ان العناية الالهية لما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تقعير

الخمص واثبات الشعر على الاهداب والحاجبين فكيف تهمل ارسال الشخص الذي

هو سبب نظام العالم   والزجر عن القبائح واجب لو فسر الواجب [illegible]

يستحق تاركه الذم من غير ملاحظة خصوصية الفاعل كما هو صحيح اطلاق الواجب على الله

تعالى [illegible] عند الجميع وكذا اذا فسر بالمواقع لمقتضى الحكمة وما تركه مخل بمقتضاها

فالزجر عن القبائح واجب على الله بالمعنى الاول وهو ظاهر وكذا بالمعنى الثاني والا يلزم

[illegible] استحق تارك العقاب [illegible] عن ذلك علوا كبيرا ولعل هذا مقصود المصنف وجوب

التكليف عليه تعالى [illegible] صرح [illegible] المولى الشيخ العلامة جمال الدين حسن المطهر الحلي في [illegible]

وقال المحقق الدواني في شرحه على العقائد العضدية كتب الله تعالى على نفسه اي اوجب ايجابا
ما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او وعد وعدا مؤكدا بالغا بجميع
او ما حكم به وما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يخلف وان كان ذلك بعناية
كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث
قوله ثم ان علينا حسابهم وقولهم حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم
على نفسي والاول باطل لانه المالك على الاطلاق ولا يتصور منه ما يلحقه الذم
فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل كان المحمود في كل افعاله والثاني
الثاني لانا نعلم اجمالا ان الجميع يتضمن الحكم والمصالح ولا نحيط علما بالحكمة والمصلحة
على ان غاية الحكمة والمصلحة لا تجب عليه تعالى ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون
الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه فممتنع لانه ينافي ما صرح به غير واحد
من جواز الترك وان لم يقل به بل معنى الوجوب انه يكون فعله الى الله
تعالى لا يترك على طريق جري العادة فذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون
اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح انتهى وفيه بحث اما فيما ذكره في ابطال
الاول فلان الحسن والقبح ان يكون عقليين كما هو مفصلا وهو قائل مختار يجاب عنه
بلو فرض وقدر من وقوع فعل يستحق تاركه الذم هنا فالفعل يكون واجبا عليه تعالى
منه تعالى في ذلك الفعل على ان لنا ان نقول في تفسير المعنى الاول ان المراد
بقولهم ما يستحق اه هو نوع فعل يستحق تاركه الذم مع قطع اعتبار خصوصية الفاعل
كما بينا ويصح ان يقال انه يجب عليه فعل وكونه مالكا لا ينافي ذلك لجواز ان يصدر عنه
ما ينافي الوجوب كما هو الواقع لكونه محمودا في كل افعاله فلا كلام فيه ولا ينافي
ما ذكرنا واما فيما ذكره في ابطال الثاني فلان كل ما صدر عنه يتضمن حكمة بلا شبهة ولكن

انه بخلاف هذا الصادر الموافق لمقتضى الحكمة مناف لمقتضاها كما لا يخفى فلا بد
في كون فعله لا جابة بالمعنى الثاني والعلاوة منه على ان افعاله تعالى غير معللة
بالاغراض محل بحث وقد مر ذلك والاية لا ينافي كون فعله معللا بالغرض بنا
على ما ذكره في المطلب الثالث فلان امتناع صدور المنافي في نفس الامر لا ينافي
جواز صدور المنافي نظرا الى مجرد ذاته تعالى وان اريد بامتناع الصدور امتناعه
نظرا الى مجرد ذاته تعالى يختار الشق الثاني والقول قوله فايجاب الوجوب ممنوع الخ فحصله
ان الله تعالى لا تركه في الواقع بل نفعله وكل ما يقع فقد وجب اذ الشيء ما لم يجب
لم يقع لما عرفت في بحث المواد من الشرح فليس اطلاق الوجوب عليه باصطلاح
جديد خرج المناقشة في تقريره ظاهر جدا فتدبر ولو حمل الوجوب المنقول عن المعتزلة
على ما ذكرنا لم يبق نزاع معنوي في الحقيقة بينهم وبين الاشاعرة باحوال
المعاد اي الجسماني وهو الذي خلاف اهل الكلام واما الروحاني فيستقل
بيانه العقل كما ذكره الشيخ في الالهيات الشفا فالحق سبحانه اقول هذا
يدل على ان التكليف بشيء معين لا يكون داما ولا ينافي حصول الثواب
بالتكليف بمثل ~~هذا لا يكون دايما~~ ولا آخر من نوعه او غير نوعه يحصل له الثواب
عقبه وهكذا الى ما لا نهاية والقول ببطلانه هذا الكسر يؤدي لنا انقطاع ملاذ اهله
والحظوظ من تقسيمها وانها مقدورات الله تعالى مع اتفاق اهل الملة على خلافها
وفي الكافي الخ اقول يمكن ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب شبهة على ما قال
المفسر غاية تقريرها ان عموم عدم الحسن انما يفيد لو كان الحسن على حد وليس كذلك
اذ هو عقوبة على الكافر في العقبى ومشقة في الدنيا فقرر الجواب ان ضرر الكافر ناشئ
من سوء اختياره لان التعرض للثواب في قوله الم وهو حقيقة الى جواب عام انا نعم

ويمور واجب عند المعتزلة واختاره العلامة او الممكن حمل الوجوب في كلام المعتبر
على موافقة مقتضى الحكمة عبر عنه بالوجوب مبالغة او على ما تركه مخل لمقتضاها او ما يقتضيه
الحكيم مخل بمقتضى حكمته وتحرير الدليل ان اللطف بالمعنى المذكور امر جميل غير
المكلف الى الكبيرة بينه وما هو كذلك موافق مع مقتضى الحكمة وتركه مخل بها لمن يبتغيه
ثم لزم نقض الغرض المخالف لمقتضاها فاللطف واجب بالمعنى المذكور ههنا فنقول في
كل ما يجيء من اطلاق الواجب وهو اللايق لا ما يستحق تاركه العقاب [illegible] ولا
يستحق تاركه الذم وان كان له توجيه كما مر فيه ذكر واما الجيب اذا حمل على
القبح وتقرير الاعتراض [illegible] اذا حمل الواجب على ما يستحق تاركه للذم واما توجيهه اذا حمل
الواجب على ما ذكرناه وهو ان كون اللطف موافق لمقتضى الحكمة مسلم واما كون له
اذا لم يشتمل على جهة قبح لا يكون موافقا لمقتضى الحكمة ويجاب بدعوى البداهة [illegible]
ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية موافق لمقتضى الحكمة ولا يتم [illegible]
فيلزم الاخلال بالوجوب او عدم جواز تكليف العبد حال عدم اللطف مع القدرة على
فعل المكلف به بعد حصول اللطف الا ان يق اراد بوجود اللطف وجوده في الجملة وعدم
العدم راسا وح لزوم الاخلال [illegible] منهم من الالطاف ما لا يمنع عنده ان
اراد انه يمتنع بواسطة اللطف من الاقدام على المعاصي لا بحيث يؤدي الى الالجاء
ينافي كونه لطفا ولك ان تقول انه استدلاله يجوز ان يكون الاشياء بالجملة [illegible]
متابعو الشريعة لا مطلقا اموافقة لنظره او في نظره ونظر او نظره الا انه [illegible]
ما حرر في الدليل وكلام المص غير محتاج الى ما ذكره من قوله ولم يعلم المناسبة مهيئا اذ
يكفي ان يق في بيانه انه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف
فيه وهو اذا المناسبة التي مهيا في الواقع كان في ذلك يعمل [illegible] ولا بد من المناسبة

الاولى
ای یمکن حمل علی ان الاولی ان یکون مناسبة بین اللطف والملطوف فیه لان الاولی
ان یسلم المکلف اللطف والمناسبة لانه یجب بملکه وعلی هذا لا اخلل فقطا
الثنویه ای فخ مشیخ الامام الثنویه هم القائلون نظاهر النور والظلمة وان فاعل
الخیر هو النور السویه هم وفاعل الشر هو الظلمة لحمامر الا الم یکن شرا ای وثمان مینجال ای
ای الظلم والعبث یتمان علیة وهذا مبنی علی القول بالقبح العقلی ونیز مر بیانه
ورا لا یکان ظلما ای ای تجاوز عن محله وهو خلاف مقتضی الحکمة ما یجاب فی مقتضی الحکمة
قبح یحکم به العقل مع مر ان الاسع تحرنیره ان الالتی تقتضی وتحکم بالحق وهذا ای الحکم
بما تقتضیه حکمته ومما تقرر ان ما یقع یکون واجبا لان الشئ مالم یجب لم یحصل فلا
مجال بعقول بان ما ورد فی القرآن لا یثبت الوجوب فلا یکون الدلیل دالا علی
المدعی والقول بان تخصص ملاحظة ما ورد منه لا یثبت الوجوب غیر مجید کما لا یخفی
ووله عوض فی المال اه یعنی لا یجوز تمکین الظالم من الظلم الا ان یکون له عوض
فی المال ما یوازی ظلمه لما مر ان الانتصاف لازم عقلا وسمعا فلو لم یکن له ما لیس له
عوض یوازی ظلمه لادی ذلک الی اضاعة حق المظلوم والتقریره ان الله تعالی یقتضی ویحکم
بالحق فیلزم من ذلک عدم تمکین الظالم من الظلم الا ان یکون له عوض فی المال یدفعه
الی المظلوم او یتفضل الله تعالی بالعوض ویدفعه الی المظلوم سواء کان العوض
علیه تع او علینا ای الا اخره ذلک ان لقول مقصد المص انه لا یصح اسقاط العوض اذا کان
علیه تعالی مطلقا لانه یضیع حقه وح لا یتوجه علیه انه اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم
فی حل یصح الاسقاط ولا یصح القول بعدم جواز الاسقاط غدا مرحسب ای الاسم
وبه قال قاضی القضاة کما ذکره العلامة الحلی فی شرحه واحتج القاضی بان مستحق العوض
لا یقدر علی استیفائه ولا علی المطالبة ولا یعرف مقداره ولا حقیقته فصار کالصبی المولی

عليه لا يصح اسقاط حقه عن ذمته وانت خبير بان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه

لا يثبت الدعوى تمامه بل مختص بما كان العوض عليه مانع جواز الاسقاط لما

لا يستند على منه الله اسقاط ما علم تحقيقه قال العلامة والوجه عندي جواز ذلك لما انه حقه

وفي هبته كالنفع للموهوب ويمكن نقل هذا الحق اليه فكان جائزا والحمل على العصر

عن تمام لان الشرع منع الصبي عن التصرف في ماله بمصلحة شرعية حتى اذا بلغ رشدا الاحسان

الشرع لو كان تام المصير المميز اذا علم دينه وان هبته احسانا لا الغير واخذا

لانتفاء المضرة وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه تعالى امكن هبته مستحقه لغيره من

العباد ولما ذكرنا الثواب المستحق عليه تعالى فلا يصح هبته لغيره لانه يستحق ابتداء على جهة

يصح نقله الى من لا يستحقه انتهى وله وجه وجيه   يجب مساواته للعوض

اللازم هو المساواة ولوازم على قدر المساوي تبرعا انتفاء انه لا يكون ظلما

ان نقول ان الزايد لا يكون داخلا في العوض اذ العوض هو النفع المستحق الخالي

عن التعظيم والزايد ليس كذلك بل هو من النفع المتفضل به   اجل الحيوان

وذهب الاشاعرة الى ان الاجل واحد لا تعدد فيه قطعا محتجا بقوله تعالى اذا جاء

اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويتوجه انه يجوز ان يكون المراد الاجل المسمى

لا مطلق الاجل وذهبت المعتزلة الى ان الاجل متعدد محتجا بالاحاديث الواردة

في ان بعض الطاعات تزيد في العمر ويؤيد هذا القول الروايات الصحيحة الواردة

طريق ائمة الطاهرين وهو الصحيح   والمقتول يجوز فيه الامران زعم الكعبي ان للمقتول

اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت وفيه

ما فيه لجواز ان يكون قتله في وقت موته فالشرطية ممنوعة ولا بد لما نقل عن الحكماء

من ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية

تحصيل له اصل لحسب الامراض والعوارض   لا يكون اللطف محققا لشبهم
ان هذا التفسير ان لا يكون الموصل اصلح للمكلف نفعا ولغيره اذ لابد لتحقق
الموانس وكمال العجز عنها والعبادات وفساد الطاعة والارادة الموثرة بالتحصيل
انه يشمل التي كون الموصل اصلح بالنسبة اليه وعدم تحقق اللطف عنده لتطاع المكلف
لا يمكن رفعه بنفسه كما لا يخفى   والرزق ما صح الانتفاع به الرزق في اللغة على
ما في الصحاح ما ينتفع به وفيه ان الرزق العطاء وفي تفسير البيضاوي ان الرزق
الحظ صفوبا لمعنى المصدر اخراج حظا الى اخر وشاع استعماله في اعطاء الله تعالى الحيوان
ما ينتفع به كذا في حاشية السيد المحقق على الكشاف وقال البيضاوي هو تمكين
الحيوان بالحيوان وتمكينه بالانتفاع به وهذا تمام شامل للحرام اقر كما زعم الاشعري
انه والاول مخصوص بالحلال لحق المعتزلة اذ اعطاء الله ما ينتفع به لا يكون الا حلالا
على ما هو مقتضى تحسين الفعل وقد يستعمل الرزق بمعنى المرزوق وهو على ما ذكره
العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ما ساق الله تعالى الى الحيوان لينتفع
ليتمنع ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع ولذلك لو ملك شيئا وتمكن
من الانتفاع ولم ينتفع ان ذلك لم يصير رزقا له والخلال الرزق بهذا المعنى ايضا
يكون حلالا لان سوق الله الحرام للانتفاع قبيح والرازق بهذا المعنى هو الله تعالى
وحده وقول المصنف والرزق ما صح اه تعريف للرزق بمعنى المرزوق كما لا يخفى وقال
السيد المحقق في شرح المواقف في مبحث اسماء الله تعالى الرازق ينزل من يشاء
الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل وهذا المعنى
مطابق لما نقلنا عنه اولا واستدل على ان الحرام رزق فانه لو لم يكن رزقا لم يكن
المتغذي به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها

بكذا في تفسير البيضاوي وفيه نظر اما اولا فلان مقدم الشرطية يجوز ان لا يكون محالا

لاحتمال ان لا يتحقق مسلما يتغذى بالحرام طول عمره والحق قد يستعمل في اثبات امر

لا لاخر بتفصيل يكون لكل ذاتية رزق فالحلال والحرام انما يفيد بطلان الثاني [illegible] وثانيا

بانه لا يلزم من الاية ان يكون تقدير الرزق من الله تعالى ولا يلزم من ذلك ان يكون لكل

ذاتية مكتسبة للرزق او موصوفا بالمرزوقية فتامل ولم يكن لاحد منهم هذا هو الحق الموافق

للمعتزلة وبعض الاشاعرة كما في شرح المقاصد لا يكون رزقا وكذا الحكم للمتصف

متكلا قبل ان ياكله قوله والاصلح ليس رازقا [illegible] بلا واسطة و هو ظاهر جدا [illegible]

هذا مبني على انحصار القبح العقلي منه كان يحمل السلطان ان [illegible] هذا

مناف لما قيل هذا من ارتفاع الوصف انما يكون [illegible] العلة [illegible] في الحمل

العادة المستمرة فتدبر والاصلح قد يجب على الصبح كله وقد [illegible] افعال

التعليل كما هو المقرر عند اهل العربية وح نقول على هذا يحتمل ان يكون مرادهم

لك ان الاصلح في بعض المواد والاوقات يكون واجبا على الله تعالى ولعلهم يريدون الاصلح

نظرا الى الكل لانه واجب بلا شبهة عند الحكماء والحكماء كما سيجئ عن قريب بل الاصلح

بحال بعض الاشخاص كالانبياء والاولياء وهذا مما لا شبهة فيه وقد ثبت الوجوب

في كلام الحكماء ان يحمل على مقتضى الحكمة وعلى نوع فعل يستحق تاركه الذم من غير ملاحظة

خصوصية الفاعل فان كان مراد المعتزلة هذا المعنى من الوجوب لا توجه للاعتراض

عليهم وان ارادوا غير هذا فعليهم ان لم يريدوا بالوجوب غير احد المعنيين المذكورين وكلامهم

ناظرا الى ان المذهب ما ذهب اليه المعتزلة فتدبر والذي هو الواجب

قد عرفت ما فيه فتذكر فبان الاصلح بحال الكافر [illegible] ان يكون

الكافر المذكور [illegible] مصلحة الكل او مصلحة شخص كما مرت الاشارة اليه غاية الامر ان يكون

تقتضيه علينا والواجب بمور رعاية مصلحة الكل لا مصلحة البعض قال القرشي في المحاكمات
من شرح الاشارات ان الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض
والاول واجب دون الثاني انتهى وما ذكر من لزوم المفسدة الناشئة على تقدير وجود
الكل نقضا على ما نقول ايجاد الكافر المذكور لا يكون الا لمصلحة الوجود خير محض كما مر
في اوائل الكتاب فلا يكون حرمانه من وجوده بل نم لعلمت خيرة لا تصير موجودا وحقا الحكم
بما يقتضيه حقيا … ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء اه اقول محصله انه يلزم ان يكون
تلك الاماتة وذلك الاقتصار اصلح للعباد ولكنه ليس كذلك وفي المقدمة الاستثنائية نظر
ظاهر كيف وقد تقرر ان الواجب سبحانه لا يفعل الا ما تقتضيه حكمته الكاملة فكل ما يقع في كل
وقت يقع على طبق ما تقتضي حكمته فيكون اصلح نظرا الى الكل او غيره غاية الامر انا لا
نطلع على خصوصية الحكم في كل وحقارها لا تستدعي نفيها ثم ان لنا ان نقول ان الانبياء
المرسلين المرشدين لا يتيسر لهم هداية الخلق على وجه تقتضيه الحكمة ولهم في ذواتهم اشتياق
عظيمة والم … عن بلاء الدنيا … وبالموت يحصل لهم الخلاص عن تلك المشقة
فيكون اصلح بحالهم … ما تقتضيه الحكمة الكاملة … ابليس وذريته
وان لم يكن اصلح بالنسبة الى الاشقياء لنهيهم نفوسهم عما يوسوسهم ابليس وجنوده
فلهم في عباداتهم مشقة عظيمة يحصل لهم بارتكاب تلك المشاق في ملازمة العبادات
وترك المنهيات درجات عالية لا يحصل الا بها   ومنها انه يلزم ان لا يبقى
المعصية اه اقول كون ما يفعل … للواجب بالمعنى المذكور لا يوجب ان لا يبقى
للمعصية ولا يكون له خيرة في الانعام لجواز ادار ما هو الواجب والزيادة عليه
من عادته تفضلا فهي توجب حصول الزيادة شكرا ويكون الشكر موجبا للمزيد كما قال الله تعالى
ولئن شكرتم لازيدنكم والحاصل ان كون الاصلح بالنسبة الى البعض واجبا كما يشير اليه

لكن فيه للمؤاخذة على المعاصي لا يوجب ان لا يقع الزجر على العاصي بتعليمهم

كالضراء والبلاء والبأساء والفقر الذي ليس بموجب جنايته فيكون السؤال على

الموجب ثم ما ذكره في الاستدلال لا يستفيد به جواز ان يكون الدعاء

كما يدل عليه قوله تعالى ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون

جهنم داخرين مع ان الدعاء والطلب من الله عبادة عظيمة مأمور بها بغير الآية

ومنها ان مقدورات الله تعالى آحادها غير متناهية بانه لا سبيل للخلق الى ضبطه

في الاصطلاح لا معقول الزيد عليه ولا يلزم ذلك كون مقدورات الله تعالى غير متناهية

مستدلا انه لا يقف عند حد لا يضبط احد ولا يتجاوز عنه الا انها غير متناهية في الواقع

لاستحالة تحقق غير المتناهي في الواقع لمنزوم عدم امكان تأديته

الله تعالى ما هو الاصلح لما لا يخفى والله الموفق ولما كان المقصد

الاقصى اثبات الواجب تعالى فيعبد ان يلحق في تاريخ الكتابة

اثبات الله الدال عليه وتسأل منه والله الموفق لتحرير

المقاصد الباقية انه ولي ذلك والقادر عليه

تمت

قد وقع الفراغ من تسويد هذه التعليقة في يوم الاثنين من شهر رمضان المبارك

سنة اثنتين وستين والف